دانشگاه مك گيل، مونترال-كانادا
مؤسسة مطالعات اسلامى، شعبة تهران
با همكارى دانشگاه تهران

الأمد على الأبد

ابو الحسن محمد بن يوسف العامرى النيشابورى

المتوفى سنة ٣٨١

بتصحيح ومقدمه
أورت ك. روسن

بيروت - دار الكندي

سلسلهٔ دانش ایرانی

۲۲

زیر نظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مک‌گیل
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل
شعبهٔ تهران
صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۲۰۰۰ نسخة از این کتاب بوسیلهٔ دار الکندی بیروت چاپ شد

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات امیرکبیر و کتابفروشی طهوری
مقابل دانشگاه تهران

دانشگاه مک گیل، مونترال - کانادا
مؤسسهٔ مطالعات اسلامی - شعبهٔ تهران
با همکاری دانشگاه تهران

الأمد على الأبد

ابو الحسن محمد بن يوسف العامري النيشابوري

المتوفى سنة ٣٨١

بتصحيح ومقدمه

أورت ك. روسن

بيروت - دار الكندي

زیر نظر

مهدی محقق
استاد دانشگاه تهران
وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مك‌گیل

چارلز آدامز
استاد دانشگاه مك‌گیل
مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل
شعبهٔ تهران
صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

الطبعة الأولى
١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م
دار الكندي — بيروت
ص ب ١٤ / ٥٣٧٩

مقدمة

در مقدمهٔ کتاب یاد می‌کند که او پیش از این کتابهاي زير را تأليف كرده است :

الإبانة عن علل الديانة

الإعلام بمناقب الإسلام

الارشاد لتصحيح الاعتقاد

النسك العقلي والتصوف الملي

الإتمام لفضائل الأنام

التقرير لأوجه التقدير

إنقاذ البشر من الجبر والقدر

الفصول البرهانية للمباحث النفسانية

فصول التأدب وفصول التحبب

الآبار والأشجار

الإفصاح والإيضاح

الابحاث عن الأحداث

استفتاح النظر

الإبصار والمبصر

تحصيل السلامة عن الحصر والاسر

التبصير لأوجه التعبير

ونيز میگوید که جز اینها رسائلی موجز ، وپاسخ های پرسشهای دینی گوناگون، وشرح أصول منطقی وتفاسیر مصنفات طبیعیه را برشته تحریر در آورده، وهمچنین تألیفاتی به فارسی بنام امیران ورئیسان کرده که همهٔ اینها در بلاد منتشر ومقبول نزد أفاضل عباد افتاده است .

وسپس گوید چون هیچ عاقلی از شناخت حال آدمی پس از مرگ وجدائی روح أزتن معذورنیست ومصنفان کتابی ننوشته اند که آ گاهی بر تحقیق این مطلب دهد، وشبهات ملحدان واعتراضات طبیعیـان وشکوك متکلمان ومطاعن دشمنان دین در این باره فراوان است ، من از خدا خواستم مرا یاری دهد بر تصنیف کتابی در این باره که با دلیلهای روشن وراست مؤید باشد وآن را « کتاب الأمد علی الأبد » نامیدم .

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك‌گیل کانادا ـ مونترال

شعبهٔ تهران

زیرنظر : مهدی محقق وچارلز آدامز

۱ ـ شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت‌سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض با مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق . (چاپ شده ۱۳٤۸) .

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبد الجواد فلاطوری ودکتر مهدی محقق ومقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول ، چاپ شده ۱۳۵۲) .

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت‌سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب وتعلیقات ، به اهتمام دکتر عبد الجواد فلاطوری ودکتر مهدی محقق (جلد دوم ، زیر چاپ) .

٤ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله ها در فلسفه وعرفان اسلامی ، به اهتمام دکتر مهدی محقق ودکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۰) .

۵ – کاشف الاسرار نور الدین اسفراینی ، باترجمه ومقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیك به انتشار) .

۶ – مرموزات اسدی در مزمورات داودی ، نجم الدین رازی ، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکتر هرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲) .

۷ – قبسات میر داماد ، به اهتمام دکتر مهدی محقق ودکتر موسوی بهبهانی وإبراهیم دیباجی وپروفسور ایزوتسو (جلد اول ، متن ، چاپ شده ۱۳۵۶) .

۸ – مجموعهٔ رسائل ومقالات دربارهٔ منطق ومباحث الفاظ به اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳).

۹ – مجموعهٔ مقالات به زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به افتخار پروفسور هانری کربن ، زیرنظر دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶) .

۱۰ – ترجمهٔ انگلیسی شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت ، قسمت امور عامه وجوهر وعرض، به وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۶).

۱۱ – طرح کلی متافیزیك اسلامی بر اساس تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ) .

۱۲ – قبسات میر داماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب وتعلیقات واختلاف نسخ ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق وإبراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آمادهٔ چاپ).

۱۳ – افلاطون في الاسلام ، مجموعهٔ متون تحقیقات ، باهمام دکتر عبد الرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳) .

۱٤ – فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی ، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۲) .

۱۵ – جام جهان نما ، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان باهتمام عبد الله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (آمادهٔ چاپ) .

۱٦ – جاویدان خرد ابن مسکویه ، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری ، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان بامقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون (چاپ شده ۱۳۵۵) .

۱۷ – بیست مقاله درمباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان اس و ترجمهٔ آن از احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵) .

۱۸ – انوار جلیه ، عبد الله زنوزی ، باهتمام سید جلال الدین آشتیانی ، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤) .

۱۹ – الدرة الفاخرة ، عبد الرحمن جامی ، باهتمام دکتر نیکولا هیر و دکتر موسوی بهبهانی (زیر چاپ) .

۲۰ – دیوان اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، باهتمام دکتر برات زنجانی بامقدمهٔ نوش آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷) .

۲۱ – دیوان ناصر خسرو ، باهتمام استاد مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷) .

۲۲ – الأمد علی الأبد ، ابو الحسن عامری ، باهتمام ا. ك . روسن (چاپ شده ۱۳۵۷) .

مقدمهٔ مصحح

ترجمهٔ دکتر جلال الدین مجتبوی

تاریخ فلسفه درقرون اولیهٔ اسلام ، کاملا شناخته شده است . توجه محققان جدید بیشتر پیرامون اشخاص برجسته وبزرگتر ، همچون کندی (متوفی درحدود ۲٦۱ / ۸۷۳) ، فارابي (متوفی ۳۳۹ / ۹۵۰) وابن سینا (٤۲۸ ــ ۱۰۳۷)، ودربارهٔ فعالیتهای ترجمه که آثار عمده واساس یونانی را دردسترس استفاده کنندگان عرب زبان قرارمی‌داد، بوده است اما خطوط کلی سیر تحول وتوسعهٔ فکر فلسفی بهیچ وجه روشن نیست . زیرا قرن چهارم / دهم ، بخصوص، تماس وتأثیر شدید وبااهمیت ابن سینا اثرانحرافی وبازدارنده هم برحفظ سنت پیشین وهم برنظریه های تحقیق جدید داشته است . ازآنجاکه ابن سینا ازاسلاف خود بجز فارابی کمتر استفاده کرده است ، مقدار قابل توجهی ازآثاردیگر فلاسفه قرن چهارم / دهم ازمیان رفته است وفقط دردهه های اخیر محققان به کشف واستخراج آنچه ازاین آثاربجامانده آغازکرده اند وبه ارزش یابی اهمیت عده ای ازمتفکرانی پرداخته اند که شاید خصوصیات ومشخصات آن دوره‌را بیشتر ازآنچه که تااندازه ای به حوزهٔ فارابی وابسته بود نشان داده‌اند .

انتشار آثار أبو حيّان توحیدی (متوفی ٤١٤ / ١٠٢٣) ، باطرحهای زنده وروشن آنهااز مجالس وحوزه های فلسفی بغداد دردورهٔ آل بویه ، توجه وعلاقه را به اشخاص برجسته ای نظیر مسکویه (متوفی ٤٢١ / ١٠٣٠) وأبو سلیمان سجستانی (متوفی درحدود ٣٩٠ / ١٠٠٠) برانگیخته است . بیشتر آثار باقی ماندهٔ مسکویه اکنون منتشرشده وموضوع شماری از تحقیقات وبررسیهای محمد ارکون ودیگران قرار گرفته است(١ . منتخب صوان الحکمهٔ أبو سلیمان ، علاوه برسه رساله مختصرتر وی ، توسط عبد الرحمن بدوی در ١٩٧٤ درتهران انتشار یافته است(٢ ؛ لیکن بسیاری از مطالب ونوشته‌ها بصورت خطی بجامانده است ، وموقعیت بغدادی ، توحیدی ، محققان را أز پژوهش دربارهٔ فعالیت فلسفی درایران ، بخصوص شرق ایران ، دراین دوره ، علی رغم این حقیقت که آن فعالیت زمینه وپایهٔ مستقیم برای ابن سینا بوده ، منحرف کرده است .

بنابرنظر توحیدی ، فیلسوف بزرگ درایام او درخراسان أبو الحسن عامری بوده که درطی دوملاقات دربغداد با وی آشناشده بود. دست کم شش اثرازعامری بصورت خطی بجا مانده ، لیکن تاکنون فقط یکی ازاینها ، الإعلام بمناقب الاسلام ، انتشاریافته است (٣ . متنی که دراینجا آمادهٔ چاپ شده است ، الامد علی الأبد ، نافذترین وموثرترین کتاب اواست . درکوشش برای ارائهٔ یك بیان فلسفی از جاودانی وفنا ناپذیری نفس واحوال بعدازمرگ ، این اثرهم نشان دهندهٔ وسعت دانش‌عامری به منابع یونانی است وهم دست بازی خاص وی را به مسألهٔ سازش دادن فلسفه ودینِ وحی شده روشن می سازد . بحث تاریخی طولانی دربارهٔ فلاسفهٔ یونانی درمقدمهٔ این کتاب ، که بعدا به صوان الحکمة وارد گشته وازآنجا مکرّر رونویس شده است ، رشتهٔ مهمی را درانتقال سنت عقیده

نگاری [۱] (شرح عقاید) یونانی به عربی نشان می دهد . امیدوارم که طبع وانتشار این اثر توجه وعلاقهٔ وافر محققان فاضل را دربارهٔ یك شخص مهم که درسنت فلسفی اسلامی بناحق مورد غفلت وفراموشی واقع شده برانگیزد .

ازآنجاکه من مطالعه وبررسی تفصیلی را دربارهٔ الأمد علی الأبد به زبان انگلیسی آماده می کنم، این مقدمه را به خلاصهٔ شرح زندگی وآثار مؤلف وبعض شروح وتفاسیر دربارهٔ وضع کلی فلسفی وی اختصاص می دهم ، بدون آنکه بکوشم خود متن را به نحو مفصل ومشروح تحلیل کنم .

مصنّف

أبو الحسن محمد بن یوسف العامری درخراسان به دنیا آمد وبیشتر عمر خود را درآنجا گذرانید (٤، لیکن مآخذ ومنابع باقیماندهٔ خراسانی دربارهٔ وی آگاهی اندکی به ما می دهند .

درتاریخ نیشابور تألیف ابن البیّع الحاکم نیشابوري (متوفی ۱۰۱٤/٤۰٥) ازوی یادی نشده است ، وفقط بسبب یك تصادف اتفاقي است که الحاکم تاریخ وفات وی را برای ما ثبت کرده است . درشرح حال قاری مشهور قرآن أبو بکر أحمد بن الحسن بن مهران ، وی اشاره می کند که أبو بکر والعامری دریك روز ، ۲۷ شوال ۳۸۱ (٦ ژانویهٔ ۹۹۲) ، در نیشابور درگذشتند . ومی افزاید که أبو بکر درشب آن روزی که به خاك سپرده شد به خواب یکی ازدوستان آمد ووقتی دوست وی دربارهٔ سرگذشت أو پرسید، پاسخ داد که خداوند عامری را پیش روی من ایستانید وگفت « این فدیهٔ

---

۱ – Donography

(بلا گردان) تواست ازآتش » (٥ . ازآنجاکه ما ازخود الأمد علی الأبد می دانیم که عامری شاگرد أبو زید بلخی معروف (متوفی ٣٢٢ / ٩٣٤) بوده است(٦ ، بنابراین باید در عصر خوبی زیسته باشد. لیکن علاوه براین نسبت شاگردی به بلخی ، چیزی درباره‌ٔ نخستین سالهای عمراو نمی دانیم .

عامری سالهائی (حدود ٣٥٠ / ٣٦٥ = ٩٦١ / ٩٧٦) را درغرب [کشورهای اسلامی] در ری وبغداد ، گذرانده است ، ودرپیرامون این دوره‌ٔ عمر وی تااندازه‌ای بهتر اطلاع داریم ، ودراین باره سپاسگزار توحیدی هستیم (٧. توحیدی درکتاب الإمتاع والمؤانسهٔ خود باتأسف از قصور وعدم موفقیت مسکویه برای استفاده ازفرصت در بهره گرفتن از مصاحبت ومعاشرت فلاسفهٔ متعدد درطی أقامتش درری که کتابدار وزیر أبوالفضل ابن العمید (متوفی ٣٦٠ / ٩٧٠) بود سخن می گوید ، مثلا، وی « یك کلمه از العامری نگرفت »، هرچند عامری پنج سال در ری اقامت داشت (٨ . می دانیم که عامری درواقع مورد تشویق وحمایت ابن العمید بود، لیکن متأسفانه تنها منابع ومآخذ ما راجع به ارتباط آنان — توحیدی ومسکویه — بسیار مشوب به طرفداری وتمایل است ، توحیدی دراخلاق الوزیرین خود ، که انتقاد واعتراض است به ابن العمید وصاحب بن عبّاد (متوفی ٣٨٥ / ٩٩٥)،شهرت واعتبار ابن العمید را به عنوان حامی وپشتیبان سخی وکریم فرهنگ وادب ، بوسیلهٔ مطالعهٔ یکایك أشخاص تحت حمایت او، انکار می کند. مثلاً مسکویه پرورده وتحت حمایت اونبود بلکه کارمندی بود که بامقرری اندك، خدمت می کرد . درست است که وزیر به عامری لقمه‌ای می داد، لیکن این فقط برای آن بود که این مرد ، باتملق وچاپلوسی فراوان می گفت که از خراسان آمده تاعلم مکانیك راتحصیل کند . ابن العمید ، همچنان اغراق آمیز ، پاسخ می داد که وی به همان اندازه نیازمند عامری درمطالعهٔ متافیزیك (فلسفهٔ

اولی والهیات) است که عامری محتاج او برای علم مکانیك است . بنا به گفتهٔ توحیدی، هیچ یك ازآنها چیزی از هیچ یك ازآن دوعلم نمی دانست(۹.
درمقابل، بیان خود مسکویه ازورود عامری به دربار، با ستایشی طولانی از وزیر نمودار می شود :

... دربارهٔ منطق وعلوم فلسفی، بخصوص متافیزیك (ما بعد الطبیعه)، هیچ کس درروزگار اوجرأت ادعا [ی دانشی] درحضوروی نداشت ، مگر به عنوان یك محصل ودانشجو به این امید که ازاو بهره گیرد، نه به عنوان یك فاضل واستاد . من أبو الحسن العامری را در حضوراو دیدم — که ازخراسان آمده ، به بغداد رفته وبازگشته بود ؛ درنظراوفیلسوفی کامل می نمود ، وشرح وتفاسیری دربارهٔ کتب ارسطو نگاشته بود . اما وقتی وسعت دامنهٔ دانش استاد را در زمینهٔ علوم وذهن سریع الانتقال وحافظهٔ نیکوی او راکشف کرد، دربرابراو زانو زد ومطالعات خود را با وی از سر گرفت ؛ خود راکس احساس کرد، که باید ازاو بیاموزد، واینك با وی شماری از کتابهای غامض ومغلق (مغتلقه) رامطالعه می کرد....(۱۰.

این هردوگزارش دلائلی برای تحقیر توانائی ولیاقت عامری دربردارند، لیکن این گزارشها مارا ازصمیمیت روابط اوبا ابن العمید آگاه می سازند. همین امربه اوامکان دسترسی به کتابخانهٔ وزیررا(که دراینجا باید بامسکویه به هرحال ازلحاظ پیشه معاشر بوده باشد) داد ، وبه علاوه مقدمه ای برای آشنائی باسایرفضلا ودانشمندان درباربود . یکی ازاین جمله ، ستاره شناسی به نام أبو جعفر خازن (متوفی درحدود ۳٤۰ / ۹۵۱) ، مصاحب ومعاشر البلخی استاد عامری بوده،وشاید در ورود عامری به ری دخالت داشته است (۱۱ .

ادعای مسکویه که عامری پیش از ورود به ری دربغداد بوده،هرچند ممکن است درست باشد ، درسایر مآخذ تأیید نشده است . توحیدی می

گوید دو بار باعامری دربغداد ، در ۳٦۰ / ۹۷۰ وبازدر ۳٦٤ / ۹۷٤ ، ملاقات کرده است (۱۲. ازآنجا که ابن العمید در ۳٦۰ / ۹۷۰ درگذشته است ، نخستین ملاقات باید پس ازترك ری بوده باشد ؛ شاید بعد ازفوت وزیر . دراین موقع است که توحیدی فقط می نویسد که عامری را دیده است که در بارهٔ جواز شرب خمر در مجمعی ازفقها بحث می کرد، ومجذوب ومفتون روش خود در بارهٔ بحث فقه باکلمات واصطلاحات فلسفی بود (۱۳ .

عامری احتمالا از بغداد به ری برگشت ، جایی که پسر ابن العمید، أبو الفتح ذو الکفایتین (متوفی ۳٦٦ / ۹۷٦)، جانشین پدر شد . به هرحال ، وقتی أبو الفتح برای مدت چهارسال به بغداد فرستاده شد ، عامری همراه أو بود . وزیرتالارهای پذیرائی داشت وشبهای مختلفی را برای فقها، ادبا ، متکلمین ، ومتفلسفین تخصیص داده بود . توحیدی گزارش می دهد که شخصاً تحت تأثیر مباحثات وتبادل نظرهای عامری بافیلسوفان بغدادی واقع شده است ، أما این فیلسوفان شریك هواخواهی وشیفتگی وی نبودند، آنان ازعامری خیلی سرد استقبال می کردند ؛ وتوحیدی رفقای خودرا به علت روش بد ودشمنی تنگ نظرانه شان نسبت به کسی که اهل مرکز خلافت (بغداد) نبود سرزنش می کند(۱٤.امّا وی درجای دیگر توضیح می دهد که این عدم محبوبیت به علت روش خشن ونامهذّب خود او (عامری) بوده است (۱٥. یك تصویری که توحیدی ازاین گونه اصطکاك وبرخورد ارائه می دهد گزارشی است دربارهٔ مواجههٔ عامری با أبو سعید سیرافی (متوفی ۳٦۸ / ۹۷۹)، استاد نحوی آن عصر ، دریکی ازتالاهای أبو الفتح . عامری ازآن مرد بزرگ پرسید که طبیعت باء بسم الله چیست ، أبو سعید که بواسطهٔ ابتذال این پرسش احساس بی حرمتی وافسردگی نمود لطافت راشعری دربرتری سکوت نسبت به سخن ابلهانه

آورد ، وأبو الفتح نیز بلافاصله اشعار دیگری باهمان مضمون خواند . ابو سعید بعدا به توحیدی گفت که این مواجهه حتی تلختر ونیشدارتر از مناظرهٔ مشهوری بوده است که سابقاً باابو بشر متی بن یونس (متوفی ۳۲۸ / ۹٤۰) داشته است (۱٦ .

خاطر عامری باچنین اهانتهایی آزرده وتلخ می شد . دربازگشت به خراسان، وی گزارش می دهد که اهل عراق درظاهر لطافت وظرافت دارند ، اما درباطن خشن وناهنجار ودورو وریاکارند ، ورفتارشان باغیر اهل عراق عموماً وبااهل خراسان خصوصاً متکبرانه واهانت آمیزاست . به عقیدهٔ وی بهترین صفت برای مرد آنست که جوهر شرقی وظاهرعراقی داشته باشد، وبدین وسیله متانت واستواری خراسانی را باظرافت ولطافت عراقی درهم آمیخته ، از خشکی اولی وازسبك سری وهرزه درایی دومی پرهیز کرده است (۱۷ .

بعید به نظر می رسد که عامری پس از تجربه های بغدادش بازهم مورد التفات واحسان ابو الفتح باقی مانده باشد. ما نمی‌دانیم که آیا در مراجعت وزیربه ری‌در ۳٦٥ / ۹۷٥ اورا همراهی کرده است یا نه ؛ ابو الفتح یکسال بعد کشته شد. به هرحال عامری درحدود ۳۷۰ / ۹۸۰ به ناحیهٔ نیشابور برگشت (۱۸.تنها اطلاعی که ما در بارهٔ سالهای بعد اوداریم آ گاهی کمی است که می توان از آثار باقی مانده او گردآورد. به نظرمی آیدکه وی با دربار سامانی دربخارا طرح ارتباط ریخته (یااحتمالا تجدید کرده) است. کتاب التقریر لأوجه التقدیر أوباید بزودی پس ازبازگشت ازغرب نوشته شده باشد، زیرا این کتاب به أبو الحسین عبد الله (درمتن : عبید الله) بن احمد ، که همان ابو الحسین عتبی است ، ودربخارا از ۳٦۷ / ۹۷۷ تاحدود ۳۷۲ / ۹۸۲ وزیر نوح (دوم) سامانی بوده ، اهداء شده

است (۱۹. (این همان مردی است که ابو عبدالله محمد بن احمد خوارزمی مفاتیح العلوم خودرا به اوتقدیم واهداء کرده است) (۲۰ .

الأمد علی الأبد، که به کسی اهداء نشده است ، بنابر آخرین صفحهٔ کتاب در ۳۷۵ / ۹۸۵ دربخارا تمام شده است . بالاخره ، الاعلام بمناقب الاسلام به « أبو نصر » ، که « الشیخ الفاضل » و « الشیخ الرئیس » نامیده می شد ، تقدیم شده است . این شخص احتمالا یا أبو نصر عتبی ، دائی مورخ همنام خود است . که خویشاوند نزدیك وزیر وخود صاحب البرید درنیشابور در ۳۷۲ / ۹۸۲ بوده است ، یا ابو نصر احمد بن علی میکالی ، رئیس نیشابور ، که به سبب دانش خود مورد ستایش وتمجید عتبی مورخ والثعالبی ادیب معروف ودیگران بوده است (۲۱. چنانکه پیش ازاین اظهار شد ، عامری درنیشابوردر ۳۸۱ / ۹۹۲ درگذشت .

از نژاد وتبار خانوادهٔ عامری چیزی نمی دانیم . نسبت اوممکن است ازیك قبیلهٔ عرب بوده باشد ، لیکن ممکن است این نسبت ازیك جدّ أخیر به نام عامر آمده باشد . وی درادبیات بعدی غالباً نیشابوری نامیده شده ، اما این نسبت درمآخذ موجود موجّه نیست . ازیك اشارهٔ تصادفی در معجم البلدان ، می توانیم استنباط کنیم که وی ازدواج کرده ولا اقل یك فرزند داشته است . یاقوت ازشخصی ازقریهٔ خشین دیزه (نزدیك نَسَف ـ نخشب) به نام اسماعیل بن مهران خشین دیزی ، داماد أبو الحسین العامری ، یاد می کند (۲۲ .

آثار عامری :

خوشبختانه در الأمد علی الأبد ، فهرستی از آثار عمده عامری زقول خود او ، دردست داریم (۲۳ . ازآنجاکه الأمد علی الأبد فقط شش سال پیش از مرگ مصنف نوشته شده است ، این فهرست احتمال می رود

که نسبةً جامع باشد ، هرچند مشتمل بررساله های کوچك (رسائل وجیزه) ، یاشروح یا آثار او به زبان فارسی ، نیست . از هفده کتابی که در فهرست هست ، چهار کتاب بجامانده است واینهاعبارتند از :

الاعلام بمناقب الاسلام، نسخهٔ استانبول ، راغب پاشا ۱٤٦٤ (مورّخ ٥۲٥ هـ)، از ورق ۱ تا ۲۸ ، ویرایش احمد عبد الحمید غراب ، قاهره، ۱۳۸۷ / ۱۹۷٦ .

انقاذ البشر من الجبر والقدر، نسخهٔ پرینستن ۲۱٦۳ (B ۳۹۳) (مورخ ٥۹۲ هـ)، صفحات ۲٦ ــ ۷٦ .

التقریر لأوجه التقدیر ، نسخهٔ پرینستن ۲۱٦۳ (B ۳۹۳) صفحات ۱ ــ ۲٥ .

الابصار والمبصَر ، نسخهٔ قاهره ، تیموریه حکمت ۹۸ ، صفحات ۱ ــ ۲۲ .

ازسیزده کتاب بقیه،عامری در جای دیگردرآثار بجامانده خود به نه کتاب اشاره می کند ، وچهار کتاب دیگرناشناخته اند . مؤلفان بعدی به عامری آثاری باعناوینی که دراین فهرست نیست نسبت نداده‌اند؛ درواقع تمام مراجعات به پنج کتاب بجامانده است ، بایك استثنا یعنی النّسك العقلی والتصوف الملي (۲٤ .

مادلیل ومدرك روشنی برای یکی بودن هیچ یك ازرسائل یاآثارفارسی که عامری به آنها ارجاع واشاره می کند نداریم . اما این سه شرح را می‌توان یکی گرفت :

شرح کتاب البرهان لارسطاطالیس ، که دوباردر الابصار والمبصر (صفحات ۳ و۱۲) به آن اشاره شده است .

شرح کتاب النفس لارسطاطالیس ، که یکبار در الابصار والمبصر (صفحهٔ ٥) به آن اشاره شده است .

شرح مقولات ارسطو .م. توركر [1] اخيرا متنی باعنوان تفسير معانی الفاظ ارسطوطاليس في كتاب المقولات منتشر نموده ، که الواهبی نامی آن راخلاصه کرده بوده است (۲۵ . این کتاب مشتمل برشروح قطعات منتخب ازمقولات است ، كه‌به عده‌ای کثیر ازمفسران یونانی وعربی نسبت داده شده است. ازمفسران عربی ، فارابی وابو جعفر خازن وابو سلیمان سجستانی ودیگرانند؛ اما آخرین ومذکورترین مؤلف العامری است. شروحی که به اونسبت داده شده یقینا به تفسیری کامل دربارهٔ مقولات دلالت می کند ، که باحتمال قوی مأخذ نقل توحیدی دربارهٔ تعریف عامری از کلمهٔ یونانی قاطیغوریاس است (۲٦ .

همچنین رسالهٔ فصول في المعالم الإلاهية است که در حالی که درفهرست الأمد على الأبد نیست ، اما شاید جزء « رسائل کوتاه » ملحوظ شده باشد ؛ دراستانبول درنسخهٔ اسعد افندی به شماره ۱۹۳۳ (اوراق ۱۱۰ تا b۱۲۰) محفوظ است؛ این نسخة خطی بدون تاریخ است، وصفحهٔ آخر را ندارد. نام مؤلف صریحاً درآغاز دیده می شود که ابو الحسن محمد بن یوسف العامری است ؛ هم سبك نگارش وهم محتوی ومضمون آن بانوشته ها وآثار او تطبیق می کند (۲۷ .

سرانجام ، عده ای از محققان اخير كتاب السعادة والاسعاد في السيرة الانسانية را به عامری نسبت داده‌اند. پاره‌ای توضیحات درباره تاریخ نویسندگی این کتاب دراینجا شایسته است. این نسخه ، که اکنون در مجموعهٔ چستربیتی [2] است ابتدا توسط محمد کرد علی در ۱۹۲۹ مورد توصیف واقع شد (۲۸ . اول وآخر این کتاب افتاده ودروسط دردوجا

---

۱ – M. Türker

۲ – Chester Beatty

ناقص است وپارگیهائی دارد. عنوان کتاب چندین بار در سرفصلهای بخشهای کتاب آمده است، که دریکی ازآنها نام مصنّف نیز به عنوان ابو الحسن بن ابی ذر ذکرشده است (۲۹. صورت وهیأت این کتاب، شرح عقاید (عقیده نگاری) درباب اخلاق وسیاست است، بانقل قولهائی ازمؤلفان ومصنفان یونانی وایرانی واسلامی همراه شروح وتفاسیری که یا با ضمیر شخص اول عرضه شده یابه ابو الحسن نسبت داده شده است طولانی ترین نقل قولها از افلاطون (بخصوص ازکتاب جمهوری) وارسطو (مخصوصاً اخلاق نیکوماخسی) است. هیچ اطلاعی دربارهٔ شرح زندگانی ابو الحسن بن ابی ذر یافت نشده است. اما آربری (۱) خاطرنشان کرده است که هیچ مؤلف ومصنّفی دیرتراز آغاز قرن چهارم/ دهم دراین متن ذکر نشده است. عباراتی درمآخذی مانند خدای نامه و جاویدان خرد هست که دلالت دارد براینکه به او محیطی ایرانی — مثلاً دربارسامانی — پیشنهاد شده که درآنجا کتابخانهٔ مهمی بوده مشتمل برمجموعهٔ وسیعی از مآخذی که درآن اثر دیده می شود (۳۰. مینوی این شخص راباعامری‌یکی‌می گیرد بدون اینکه‌اشاره کند که‌نخستین کسی است که‌چنین کرده یامدرك وبرهان‌صریحی برای این‌انتساب ارائه دهد. اما این نظریه بطورواضح بوسیلهٔ این حقیقت که استاد عامری، ابو زید بلخی واستاد بلخی، الکندی، هردوچندین باردرالسعادة والإسعاد یادشده اند تأیید وتقویت می شود (۳۱. اما مینوی این متن را بصورت چاپ عکسی ازدست نویس خود اوکه ازنسخهٔ خطی رونویسی شده منتشر کرده است. وی صفحه گذاری اصلی را حفظ نکرده (چنانکه ازاشاراتی که کرد علی در مقالهٔ خود نموده برمی آید)، ونه روشن است که کدامیك ازتصحیحات

---

۱ — Arberry

حاشیه ای مربوط به او وکدام مربوط به نسخه اصلی است. به علاوه، اودو ورق به متن افزوده است ، ومی گوید این دوورق ازیك رونوشتی است که درآغاز این قرن وقتی آن نسخه هنوزدر مصر بوده برداشته شده است . یکی ازاینها شامل دعا وثنا ونام کامل مصنّف است. درمتن منتشر شده این نام ابو الحسن محمد بن یوسف ابی ذراست ، امادریك حاشیهٔ توضیحی آمده است که قرائت اصلی (واین بایدبه معنی نسخهٔ اصلی باشد) به عنوان ابو الحسین یوسف بن ابی ذراست . « الحسین » رابه آسانی می توان به « الحسن » تصحیح کرد تابا نقل کوتاهتر این نام درخودمتن مطابق باشد ، لیکن جا دادن « ابن » دراین نام دشوارتراست .

من هیچ توازن دقیقی میان متن السعادة والإسعاد وآثار موجود وبجامانده عامری نیافته ام. گلچین (جُنگ) مسکویه از عبارات واقوال عامری کلمه به کلمه با السعادة والإسعاد تطابق دارد، لیکن در حقیقت این تعریفی مشهور از ارسطو است(۳۲ . زمینهٔ این تعریف نیز درهرمورد خیلی شبیه است ، اما عبارات وجمله بندی کاملا مختلف است . این نکته شاید اهمیت داشته باشد که کلمهٔ پوشیده معنی ورمزی « العارف» که چهار باردر السعادة والإسعاد آمده در نقل قول مسکویه ازعامری نیزذکر شده است .

بطور کلی توجه وعلاقه ای قوی به اخلاق یونانی ، مخصوصاً اخلاق نیکوماخُسی ، واستفاده فراوان ازافلاطون وارسطو ، باصبغهٔ نوافلاطونی متأخر ، خصوصیت هم عامری وهم السعادة والإسعاد است . از سوی دیگر ، بعض عبارات السعادة والإسعاد فاقد خصوصیت عامری است ، لیکن این معنی باتوجه بهماهیت عقاید نگاری دراین کتاب ، ناچیزاست.

بیشتراین دلیل وبینه ، اگر ما فرض کنیم ، چنانکه رُزنتال [۱] فرض وپیشنهادکرده است(۳۳ ، که السعادة والاسعاد یك تألیف پیشتر ونخستین عامری است ، قابل اغماض است . اینکه آربری « فیلسوف‌متأخر » (بعض الحُدثّ من المنفلسفین) را ، که درمتن ذکرشده ، بافارابی یکی می گیرد بااین نظریه سازگاراست ، بخصوص درآثار موجود وبجامانده‌ٔ عامری هرگزنام فارابی یاد نشده است.اما یوسف بن ابی ذر بازهم مشکلی باقی می ماند ، وشاید این سئوال وبحث همواره بازگذارده شود تا السعادة والاسعاد تمام وکمال مطالعه وبررسی شود(۳٤ .

اگر السعادة والاسعاد تصنیف عامری باشد ، پس منهاج الدین ، که کلابادی [۲] به ابو الحسن بن ابی ذر نسبت می دهد، ودرآن شعری از شبلی نقل شده است[۳] نیز باید تألیف او باشد . کلابادی همچنین تفسیری ازیك حدیث قدسی ازابن ابی ذر ارائه می دهد (۳۵ .اگراین اثرازعامری باشد،ممکن است با النسك العقلی والتصوف الملی یکی باشد،والا یکی ازآثار اولیه او . مانند السعادة والاسعاد ، از فهرست الأمد علی الأبد افتاده است.

عامری وفلسفه :

یك سئوال مهم وقابل توجه پیرامون فهرست آثارعامری اینست که مطالب دینی درچند کتاب ازآنها مورد بحث واقع می شود . چهارکتاب

---

۱ – Rosenthal

۲ – ابو بکر محمد بن ابن اسحق کلابادی بخارائی (متوفی ۳۸۰) .

۳ – آن شعراین است :

علم التصوف علم لا نفاد له   علم سني سماوي ربوبي
فيه الفوائد لا رباب يعرفها   اهل الجزالة والصنع الخصوصي

نخستین مخصوصاً دربارهٔ دین است ، کتاب بعدی ظاهراً دربارهٔ علم اخلاق است ، سپس دردنبال آن دوکتاب دیگر راجع به مطلب مهم کلامی دربارهٔ تقدیر است . توجه وعلاقهٔ عامری به دین به ماورای اسلام گسترش یافته است. الإعلام بمناقب الاسلام تااندازهٔ زیادی مقایسهٔ (برنامه‌ایِ) اسلام بایهودیت ، صابئیت ، مسیحیت ، زرتشتیت وشرك است . ظاهراً بحثهای بیشتری دربارهٔ این ادیان هم در الإبانة عن علل الديانة والإرشاد لتصحيح الاعتقاد وجود داشته است (۳٦ . عامری احتمالاً این توجه وعلاقه به تطبیق ومقایسهٔ ادیان را از شیخ خود ابوزیدبلخی به ارث برده ، که کتابی باعنوان شرایع الأدیان نوشته بوده (۳۷ ، وبلخی بنوبهٔ خوددراین طریق ازاستاد خویش الکندی ، پیروی کرده است . می دانیم که الکندی ردهائی دربارهٔ مانویان وثنویان نوشته بوده . وبنابرگزارش فهرست وی همچنین منبع مستقیم برای رساله در باب صابئیان تألیف شاگردش احمد بن طیّب سرخسی (متوفی ۲۸٦ / ۸۹۹) بوده است ۳۸ . شاگرد دیگر الکندی وهموطن ابوزید، ابو معشر بلخی (متوفی ۲۷۲ / ۸۸٦) تاریخی دربارهٔ معابد وهیاکل جهان نوشته است (۳۹ .

عامری نسب نامه وشجرهٔ فلسفی خویش راارج می نهاد . در الأمد علی الأبد (ص ۲۱) وی ابو زید را برای دانشمندیش می ستاید، اما بالاترین تمجید وستایش راباعنوان « حکیم » برای الکندی اختصاص می دهد . حتی اگرمانتوانیم از « مدرسهٔ » کندی بمعنای تأسیس رسمی آن سخن گوئیم ، مسلماً سنت وراه ورسم فکری کندی بیش ازیك قرن پس ازمرگ فیلسوف آ گاهانه محفوظ وموجود بوده است (٤٠ . ودرآثار باقی ماندهٔ عامری ، علاوه برعلاقهٔ اوبه تطبیق ومقایسهٔ ادیان ، دلائل ومدارك فراوانی برای جانبداری وی نسبت به مذهب کندی وجود دارد. این نکته رامی توان از ویژگیهائی مانند طرزتلقی مثبت اونسبت به علم

نجوم وطالع بینی ورد کیمیا، به تارو پود وشکل کلی نظام نوافلاطونی او، که ، مانند کندی ، تأثیرات نیرومند پروکلوس [۱] وفیلوپونوس [۲] رافاش می کند گسترش داد . (عامری ، مانند کندی، بافارابی وابن سینا در قبول سلسله مراتب عقول افلاك همعقیده وهمفکرنبود) . مجموعهٔ الفاظ ولغات وسبك عامری نمودارمقیاسها ومعیارهای زبان فلسفی است که اززمان الکندی حاصل ورایج شده بود ، لیکن به نظر می رسد که وی از تمایل کندی به وابسته ماندن نزدیك به منابع خود پیروی کرده است ونتیجهٔ این امر گهگاه اشتباهات تاریخی است .

اما رابطه وپیوند مهم عامری به الکندی همان طرزتلقی اونسبت به اسلام ونسبت به مسألهٔ قطعی عقل ووحی است . الکندی دراین مسأله نسبةً محافظه کار بود (یعنی نسبت به فارابی وابن سینا ، که نه بطور کاملا موجه ، به عنوان نمایندگان نمونه برای فلسفهٔ اصیل اسلامی انتخاب شده اند) . الکندی میان « معرفت بشری » ، که ازطریق جد وجهد بدست می آید ، ویك « معرفت الهی » برتر ، که بوسیلهٔ وحی نشان داده میشود، فرق وتمایز می نهاد، واصولاً وجود هرنزاع وکشمکشی را میان آن دو رد می کرد . آنجاکه درواقع سنت فلسفی آشکارا با اسلام تصادم ومخالفت داشت ، مثلاً در عقیده به عدم تناهی زمانی جهان وانکار معاد جسمانی ، وی صریحاً جانب اسلام رامی گرفت (۴۱ .

بلخی ظاهراً در طریق اصلاح وسازش میان فلسفه واسلام بیشتر کوشیده است ، هرچند دلیل ومدرك برای این فکربسیارناقص وپراکنده است . امروزه وی را اساساً به عنوان یك جغرافی دان می شناسند، وفقط

---

۱ – Proclus

۲ – Philoponus

یك کتاب جغرافیائی ازاومعلوم شده که بجامانده است ، لیکن وی نویسنده ای پرکاروداری تألیفات فراوان دربسیاری اززمینه هابوده است ، ودر فهرستی که بیش از پنجاه اثراز او توسط یاقوت داده شده جغرافی فقط جای کوچکی را اشغال می کند (۴۲ . علائق اوبه اندازه ای متنوع وگوناگون بوده است که مؤلفان ومصنفان قرون میانه ندانستندکه اوراچه بنامند. وی در کتاب فهرست درمیان ادبا پدیدار می شود ، بااین شرح که « اودر تصنیفات وتألیفات خودازعرف وتداول فلاسفه پیروی می کرد ، لیکن چون به ادبا شباهت داشت وبه آنها بیشترنزدیك بود ، من اورادراین بخش ازکتاب جای داده ام (۴۳ . ثعالبی ، بلخی رابرای سبك واسلوبش تمجید وستایش کرده است (البلاغة والتألیف) ؛ یك مأخذ دیگروی را یکی ازسه متکلم جهان (همراه علی بن عبیده وجاحظ) می نامد. توحیدی می گویدکه وی درعراق به عنوان « جاحظ خراسان » شناخته شده بود (۴۴ .

ازسوی دیگر ، شهرستانی ، بلخی را درمیان فلاسفهٔ اسلامی جای‌داده است ، وعناوین بعضی از آثاراو ، علاوه بررابطه اش با الکندی، یقیناً این عنوان ولقب راتوجیه می کند(۴۵ . اما درعین حال ، وی پس ازآنکه درآغاز باامامیه نزدیك بود ، علاوه برعلاقهٔ مفرط به علم نجوم وطالع بینی ، برای ارضاء علما وفقهای آن روز هواخواه وطرفدار محافظه کاری مذهب تسنن بود. گزارش داده اندکه مفتی بلخ گفته است « رأی اودرست وعقیده اش صحیح است، هیچ چیزرا در دیانت اونمی توان مورد انکار واعتراض قرارداد، برخلاف اکثر کسانی که خویشتن را وقف فلسفه می کنند» (۴۶. کمال الدین ونظم القرآن بلخی رافضلا وعلمای دینی بخصوص ستوده اند . درمورد کتاب اخیر گفته اند: « وی از آنچه دربارهٔ قرآن بجز معنی لفظی (ظاهر) گفته شده دور وبرکنار ، واز تفسیر وتأویل واجمال

وابهام (مشکل) آزاد بود». وی همچنین ازشرکت درنزاعهائی که برسر شایستگیها وفضائل‌نسبی‌اصحاب پیغمبر میان عربها وشعوبیه درمی گرفت امتناع داشت، وبیطرفی خودرادرتمام سه مسأله بااستشهاد مناسب ومقتضی ازقرآن وحدیث تقویت می کرد (٤٧. توحیدی همچنین نظم القرآن رامی ستاید، واعلام می کند که «هیچ کس دیگر حکمت وشریعت را مانند او ترکیب وتألیف نکرده است» (٤٨.

ما در خصوص‌تحصیلات عامری زیرنظر بلخی جز همین که شاگرد وی بوده چیزی نمی دانیم، لیکن میراث اوازاین برخورد وارتباط روشن است. ما می‌توانیم گزارش توحیدی را، که پیش ازاین ذکرشد، در بارهٔ استماع بحث فقهی او راجع به شرب خمر باکلمات واصطلاحات فلسفی به یاد آوریم(٤٩. وپیوند اوبابلخی درکوشش برای وفق دادن وهم آهنگ ساختن فلسفه وشریعت در یك بحث جالب توجه راجع به اخوان الصفا، که توحیدی آن راگزارش کرده، آشکاراست. فقرهٔ مورد بحث درجریان حملهٔ شدیدی که محافظه کار بزرگ الجریری (متوفی ٣٦٠ / ٩٧١) به آنها کرده رخ می دهد، که ادعای آنان راکه فلسفه را با دین توفیق وآشتی داده اند فقط حیله ونیرنگی‌می داند به منظور خراب کردن اقتدار وحجیت شریعت. پس ازارائه عده‌ای ازدلائل کلی علیه نظریه وطرز تلقی اخوان، موارد گذشتهٔ این «نیرنگ» (حیله)راکه آزمایش شده— وشکست‌خورده— نشان می دهد. نخست بلخی است، که به این گفتارمتهم بود که فلسفه وشریعت شبیه ومکمل یکدیگرند، مانند مادر ودایه؛ وی همچنین یك شیعی زیدی بود. دوم ابو تمام نیشابوری است، که وی نیز یك شیعی نامیده شده ولی دربارهٔ او چیزدیگری دانسته نشد. سوم عامری است:

... واین دقیقاً همان چیزی است که عامری بدان می کوشید. اماوی پیوسته ازجائی به جای دیگر بیرون می‌رفت، خون اوخواسته می شد،

وبرای قتلش توطئه می شد . زمانی دردربار ابن العمید بست نشست ، گاهی دیگرازسرکردهٔ نظامی درنیشابور پناه جست ، وزمانی دیگر می کوشید بانوشتن کتبی در یاری وحمایت اسلام درمیان توده محبوبیت بدست آورد . مع هذا علی رغم چنین کوششی به خلاف دین الحاد ، واعتقاد به ازلیت جهان ، وبه قول به ماده وصورت ، زمان ومکان ، وازاین قبیل مهملات ومزخرفات که خداوند نه درکتاب خود فرستاده‌ونه پیغمبر به آنها سفارشی کرده ، ونه اجماع امت درپی آنهابوده ، متهم شد . بعلاوه ، وی عادت داشت که باهر بدعت گذاری صمیمانه همسخن شود ، از هر شخص مشکوك ومظنونی مطلب بگیرد ، وخطاب کلام خودرامتوجه کسانی سازد که مدعی داشتن معنی سری وباطنی برای آنچه روشن وظاهراست ومعنی ظاهر وواضح برای آنچه باطنی وغیر واضح است بودند. اما عقیدهٔ من اینست که مراجعی که وی ازآنها اقوال خود راگرفته است ، مانند ارسطو وسقراط وافلاطون، گروهی بیدین اند که درکتب خویش دربارهٔ معانی ظاهری وباطنی سخن گفته اند وچنین سخن وتوطئه ای فقط بوسیلهٔ کسانی که منکراسلام اند بافته وچیده می شود درحالی که وضع مشکوك ومظنون خود را پنهان می کنند (٥٠ .

نسبت به بعضی ازاین اتهامات ، عامری یقیناً اقرار به گناه می کند . وی مسلماً دربارهٔ ماده وصورت ، زمان ومکان سخن گفته است واین راکه آیا به ازلیت جهان معتقد بوده یانه خواننده می تواند ازبحث مندرج در فصل ٤ الأمد علی الأبد (صفحهٔ ٢٨ ف.) داوری کند . اماوی باطنیه را مورد حمله واعتراض قرار می دهد (رجوع شودبه صفحات ١٧،٧ . ٢٤ ف . ذیل) به هیچ دلیل ومدرکی برای تأیید اینکه عامری به عنوان یك فراری مسافرت کرده باشد وجود ندارد ، هرچند هرکسی که مدعی

فیلسوف بودن باشد ناگزیر در معرض دشمنی ومخالفت امثال الجریری خواهد بود .

همچنین رد ّوانکار الجریری دربارهٔ فلسفه است که وی را وا داشته که بلخی وعامری را با اخوان الصفا پیوند وارتباط دهد . اینها همه، چنانکه الجریری دریافته ، در ضرورت نیاز به توجیه پی جوئی علوم دنیوی ، ومخصوصاً فلسفه ، بامبنای دینی شریك وانبازبودند ، والجریری علاقه ای نداشت که هیچ فرق وتمایزی دروسائلی که برای این کار می یافتند بنهد .

پژوهشی دربارهٔ رابطهٔ میان عامری واخوان الصفا خود موضوع یك مطالعه وتحقیق خواهد بود ، ودراینجامن فقط بطور خلاصه می گویم که ، هرچند این هردوتااندازهٔ زیادی دراستفاده از منابع مشترك سهیم وشریك بودند ، در آثار بجاماندهٔ عامری چیزی وجود نداردکه دلالت برهمدمی و همفکری نسبت به دید کلی آنان داشته باشد . برعکس ، حمله واعتراض اوبه باطنیه شاید همچنین دلیلی باشد برطرز تلقی اونسبت به اخوان (اگر وی آنان را می شناخت) .

راجع به کتب عامری که درحمایت اسلام نوشته ، جریری یقیناً دربارهٔ الاعلام بمناقب الاسلام که اکنون پروفسور غراب دردست طبع دارد ، می اندیشید(۵۱ . چنانکه پیش ازاین یاد شد ، هیئت این کتاب مقایسهٔ منظم اسلام باسایرادیان دربارهٔ مطالب گوناگون است ، بابراهینی (بندرت سختگیرانه) دربرتری وتفوق آن . مخاطب منظور بطور واضح اهل دیانت وطبقهٔ متوسط دینداراست ، ونکتهٔ مهمی که بکاررفته اینست که فلسفه نه تنها دشمن اسلام نیست ، بلکه می تواند عملاً درحمایت ودفاع آن سودمند باشد. عامری نظریه خودرا در بارهٔ ارتباط میان علوم

دنیوی ودینی درنخستین فصول کتاب می نویسد وفضائل ومزایای هردور توضیح می دهد واز فلسفه در برابر حملات متشرعین ، وهمچنین برعکس ، دفاع می کند . وی « گروهی از فلاسفه » و « دسته ای از باطنیه » رابرای این ادعاکه شخص خردمند وروشنفکر نیازی به انجام واجرای واجبات دینی ندارد مگرتا آنجاکه این امربه اوبرای نظارت وکنترل توده کمك کند ، ونیزبرای این ادعاکه معرفت باید برای معرفت جستجوشود ، نه به عنوان راهنمائی برای تصحیح عمل . مورد حمله واعتراض قرارمی دهد . زیرا عمل فوق معرفت است وعلوم دینی فوق علوم دنیوی . ونیز آنها برتر وما فوق هستند زیرامبتنی بروحی اند ، وبنابرین فقط آنها ازشك وتردید مصون وایمن اند . وانگهی عقل انسانی درحالی که می تواند برای ما بعضی اصول کلی اخلاق رافراآورد ، محدود است به شناخت خصوصیات عملی که برای انسان سودمندترا ست ، یا خصوصیات مسائلی مانند آفرینش جهان واوضاع واحوال زندگی پس ازمرگ. وحی این نقائص را تدارك می کند (۵۲ .

عامری می گوید ، درزمنیه ها وقلمروهائی که عقل را بدانها دسترسی نیست ، در حقیقت عقل باوحی تناقض ندارد . چنانکه می نویسد « معلوم است که میان آنچه بوسیلهٔ برهان اثبات شده وعقل آنرا ضروری شناخته ، آنچه دین حقیقی مستلزم آن است ، نه خصومت مدافعه می تواند وجود داشته باشدونه تضاد (عناد) (۵۳ . وی مانند غزالی دریك قرن بعد ، علوم دنیوی رابه اجزاء مقرر آنها تقسیم می کند ، وریاضیات وفیزیك ومنطق را ازهر اثرزیان آور ومضری بردین تبرئه می نماید . لیکن بیش از انکه ، مانند غزالی ، به جدا سازی بعضی نکات ومطالب پردازد که تقابل وتضاد غیر قابل تردیدی درما بعد الطبیعه (متافیزیك) میان فلسفه واسلام دارند ، وی فقط اظهارمی کند که رهائی ازشك که غایت شایسته

ودرخورمتافیزیك است بالاترین سعادت را عرضه می کند ، وبنابرین « غیر ممکن » است تقابل وتضادی (عناد) یا تناقض ومخالفتی (مضاده) میان دست بازی به امر مهمی که دارای چنین نتایجی است وعلوم دینی وجود داشته باشد (٥٤ .

شباهت این نظرگاه به دیدگاه کندی روشن است . هردو بر محدودیتهای «حکمت انسانی » یاعقل بشری اصرار وتأکید می کنندوتقدم رابه « حکمت إلهی » ، وحی ، یاعلوم دینی می دهند ، وهر دومنکر امکان نزاع وتخاصم بین تقاضاها ودرخواستهای عقل وعقیده (ایمان) اند ، درمورد کندی این بمعنی تصدیق واثبات خلقت زمانی عالم ومعاد جسمانی وکوشش برای توجیه فلسفی آنهاست . عامری درباره ٔ مطلب اول در الإعلام بمناقب الاسلام چیزی نمی گوید ، ودرباره ٔ مسأله ٔ دوم فقط خلاصه زود گذری ارائه می دهد ، ودرآن معاد جسمانی ووجود ادراك حسی در آخرت وجهان دیگررا تصدیق می نماید ، لیکن اضافه می کندکه ابدان درآنجانمی توانند از اخلاط فساد پذیر (خون وبلغم وصفرا وسودا) ترکیب شده باشد ، وتوصیفات روشن وواضح قرآن درباره ٔ پاداش ومجازات فقط می توان نوعی « محك » (عیار) نگریست تابه ماکمك شود که آنچه را نمی توانیم بفهمیم ارزش یابی وتصدیق کنیم(٥٥ . این پاسخ گامی ازکندی فراترمی رود که برای توجیه معاد جسمانی سرانجام به قدرت مطلقه ٔ خداوند متوسل می شود(٥٦ ، لیکن این توسل برای نامفهوم بودن آنچیزی است که نسبت به جهان مادّی وجسمانی برترومتعالی است .

خوشبختانه ، ما در الأمدعلی الأبد کتابی داریم که بخصوص به مسأله ٔ زندگی پس از مرگ اختصاص دارد(وشامل بحث درباره ٔ تناهی زمانی عالم است)، جائی که افکار عامری درمورد هم آهنگ ساختن فلسفه سلام به نحو کامل تحقق یافته است . این متن در بعضی قطعات نوعی

اشتراك با الاعلام بمناقب الاسلام دارد . ووی درآن ، مانند کتاب اخیر ، به پایه های دینی توجه دارد ، ومی کوشد فلسفه راتوجیه نماید ونشان دهد که چگونه فلسفه ممکن است علوم دینی راتکمیل کند. اما دراینجا موضوع أصلی ومرکزی راجع به مسألهٔ یگانه ای است ، ونسبت وسهم مطالب اختصاصی فلسفی بیشتراست .

عامری درمقدمهٔ خود می گوید که تصمیم گرفت دربارهٔ مسألهٔ زندگی پس‌ازمرگ بنویسد زیرا مباحثه وجدال وآشفتگی وتشویش پیرامون این مطلب وجود داشت . اما ازآنجاکه روش او فلسفی است ، کتاب را با تمهید چهار فصل‌آغازمی کند تاخواننده رابا فلاسفهٔ یونان آشنا سازد ونشان دهدکه عقاید آنان بدون برخورداری ازوحی تاحد ممکن درست وصحیح بوده است .

درجریان این بحث ،وی به سودمندی وقدمت معتبروقابل احترام علوم دنیوی ، علاوه بر « نابیگانگی » آنها (زیرا در واقع آنها ازشرق میانه سرچشمه گرفته اند)، اشاره می‌کند ، وبعضی ارتباطات اولیه میان آنها وسیرت وسنت انبیا فرض می کند .

بحث فلسفی درفصل ۵ آغاز می شود. درفصول بعد ، عامری رشته‌ای براهین‌دربارهٔ جاودانی وخلود نفس ارائه می دهد، که بحثهای استعداد های نفس وفرق وتمایز میان قلمروهای محسوس ومعقول وبخصوص نتایج اخلاقی این فرق وتمایز به آن افزوده می‌شود . غالب این مطالب آشکارا یونانی واساساً افلاطونی ونوافلاطونی است (۵۷ . عامری مثالها ونظایری‌ازرویهٔ معمول اسلامی اضافه می کند وبطورکلی آن را « اسلامی» می سازد .

همچنین دوانحراف ممتد دیده می شود : یکی بحث راجع به معجزات وسحر در فصل ۱۲ ، ود یگری، بکاربردن غیر عادی مفاهیم اساسی هندسه وفیزیك درمورد ما بعد الطبیعه وإلهیات در فصل ۱٤ . بحث نخست احتمالا از یك برهان یونانی دربارهٔ بقا و جاودانی نفس سرچشمه می گیرد (ازتوانائی نفس برای عمل ازدور)،لیکن عامری آن را به منزلهٔ فرصتی برای تبیین نظریهٔ خود دربارهٔ قدوسیت در نظرمی گیرد، مطلبی که همچنین درجای دیگری دراین کتاب دنبال می شود . مطلب اخیر نمایش وتصویر کوچکی است ازمنافع بالقوهٔ علوم دنیوی برای دین .

یك دلیل نهائی دربارهٔ بقا وخلود نفس درپایان فصل ۱۳ ودر فصل ۱٤ عرضه شده است (۵۸ . مصنّف آنگاه توجه خود را به نظر فلاسفه دربارهٔ عالم معقول، یعنی موطن نفس پس ازمرگ(فصول ۱۵ — ۱٦)، ودرجات پاداش ومجازات درخور در زندگی اخروی (فصل ۱۸) برمی گرداند.فصل ۱۷ رشته ای از ادلّهٔ یونانی راعلیه نظریهٔ «نفس همچون یك هم آهنگی» شرح می دهد . درحالیکه جهت بحث دراینجا علیه معتزله و « گروهی ازطبیعیون » ، علاوه برهدف اصلی یعنی فیثاغوریان، است (۵۹ .

درفصل۱۹ ،عامری به ذکر خصوصیات نظریه های گوناگون دربارهٔ پاداش ومجازات دریك عقاید نگاری مختصر ، که شامل خلاصه ای‌ازنظریه وطرز تلقی مقرر اسلامی است ، می پردازد . وی سپس این بیان اسلامی رادر معرض تحلیل می آورد ، تابقول خودش « امکان » ، یعنی معقولیت ، وبرتری آن را نسبت به بیانهای دیگرنشان دهد . فصل ۱۹ بادلیلی برای امکان پایان برای عالم خاتمه می یابد . درفصل ۲۰ می کوشد تناسب واقتضای وعد ووعید قرآنی‌را براساس وضع وموقع انسان درجهان نشان دهد . اما خاصیت واثر عضوی وبدنی وعد است که مورد تأکید قرار

گرفته نه حقیقت یاارزش معنوی آن ، وعامری همان دلیلی راکه قبلا در الاعلام بمناقب الاسلام ماهرانه ساخته وپرداخته بود می آورد ، که خوشیها ولذات حسی بهشت قرآنی فقط به عنوان توضیح ونمایشی برای عقل محدود انسانی درمورد لذات درك وفهم نشدنی که درانتظار اهل فضیلت وتقوی است می تواند بکار رود. « بیان اصلاح شده »این عقیدهٔ اسلامی ؛ که ازامور غیر ممکن پاك وعاری شده . درواقع برآنست کـــه یك رستاخیز وقیامت نهائی، هنگامی که نفوس به ابدان خود بازمی گردند، وجود خواهد داشت ، لیکن تأکید می کند که این بدنها «خالص وصافی» می شوند ولذات پس ازمرگ عقلانی خواهدبود، نه طبیعی(٦٠ . دراین کتاب ، همچنانکه در الاعلام بمناقب الاسلام ، هیچ کوشش جدی برای برهانی ساختن برتری این بیان نسبت به بیانهای دیگرنمی شود(مخاطبان عامری البته نیازفوری به این مطلب نداشتند) . بلکه صرفاً اظهار نظر می‌شود . این کتاب سپس با یك تأویل غریب ازحدیث معروف هفتاد وسه فرقه پایان می پذیرد .

خلاصه آنکه ظاهرا عامری با الکندی در مسلم گرفتن عقاید ومطالب قطعی اسلام موافق است، لیکن شرح وتفسیر فلسفی خویش را دربارهٔ آنها تا آنجاکه می تواند پیش می برد ، وبرای اجتناب ازتصادف وتصادم ، درپایان به محدودیتهای عقل انسانی ، وغیر ممکن بودن درك وفهم کیفیات امور متعالی (بلاکیف فلسفی)، متوسل می شود .

به نظرمی رسد که عامری پس ازمرگش تقریباً به سرعت به ابهام وتاریکی فرو رفت . نام تنی چند ازشاگردان وی را می دانیم، لیکن هیچ یك ازآنها شخص برجسته وبزرگی نیست . توحیدی دریك فصل منقولاتی ازآثار عامری را با تفسیرهائی ازابو النضر نفیس درهم آمیخته است، من اطلاع دیگری دربارهٔ وی نیافته ام (٦١ . درجای دیگر ، توحیدی

ذکر می کند که صاحب بن عباد (متوفی ۳۸۵ / ۹۹۵). جانشین ابو الفتح ابن العمید ، که درری وزیربود، نسخه هائی ازکتب عامری را از ابو الحسن طبری بدست آورد ، طبری طبیب رکن الدوله (متوفی ۳٦٦ / ۹۷٦) و درحکومت امیر بویهی درمدت اقامت عامری درری بود ، وبدین سان این دومرد همکار بودند (٦۲ . نام دیگری که یاد شده، ابو حاتم رازی است (یقیناً نه اسماعیل داعی)، که توسط اوتوحیدی باانقاذ البشر من الجبر والقدر آشنا شده بود (٦۳ .

تنها شخصی که توحیدی مخصوصاً وصریحاً تلمیذ عامری می نامد ابو القاسم الکاتب است که به وی همچنین عنوان غلام عامری را نسبت می‌دهد . توحیدی انقاذ البشر رابه خط مصنّف که درتصرف او(أبو القاسم) بوده دیده ، ورونوشتی ازکتاب صفو الشرح لایساغوجی وقاطیغوریاس اورابه مسکویه می دهد، وی (توحیدی) اورابه عنوان «دوست‌ما در ری» می خواند وداستانی کوتاه در بارهٔ اقتدار واعتبار او در کاخ صاحب می‌آورد. ظاهراً پس‌ازآنکه عامری ری راترك کرده بود ابو القاسم در آنجا اقامت داشته، ولی‌اطلاع بیشتری در بارهٔ وی بدست نیامده است(٦٤.

سر انجام، الکتبی ویاقوت گزارش می دهند که ابو الفرج ابن‌هندو «کتب قدیم» (کتب الاوایل) را با عامری درنیشابور مطالعه می کرده ، پیش ازحرکت ازآنجا برای همین کارباابن الخمار (متوفی در حدود ۳۹۰ / ۱۰۰۰) (٦٥ ابن هندو (متوفی ٤۲۰ / ۱۰۲۹) شخصی مشهوردر طب و وادب است . وی همچنین مقدمه ای برای فلسفه نوشته که متأسفانه پیدا نشده است ، وبعلاوه مجموعه ای در امثال وحکم باعنوان الکلم الروحانیة فی الحکم الیونانیة نوشته که‌در مصر در۱۹۰۰منتشر شده‌است(٦٦ .

اما حادثهٔ بزرگ فلسفی درخراسان درسالهای بعد ازمرگ عامری ظهور

بن سینا بود . ابن سینا یازده ساله بود که عامری در گذشت . پنج سال بعد وی درکتابخانهٔ سامانی در بخارا مطالعه می کرد ، همان جاکه در دسترس عامری نیز ، وقتی کتاب الأمد علی الأبد را یك دهه پیشتر می نوشت، قرار داشت(۶۷ . مینوی به یك مورد که ابن سینا بالفظی تند وخشن ازعامری‌نام برده است اشاره می کند. درکتاب‌النجاة وی این عقیده راکه موجوداتی که افلاك را به سبب معشوق بودن حرکت می‌دهند اجسام باشند نه عقول مفارق رد می کند، « بطوریکه مثلاً جسم فروتر وپست‌تر (اخس) مانند جسم برتر وشریف‌تر (اقدم واشرف) باشد ، چنانکه کودن خشك مغز (فدم) ابو الحسن عامری ، که یکی از بدترین فلاسفهٔ اسلامی درتشویش (تخریب ودرهم وبرهم کردن) فلسفه بود، چنین می اندیشید ، زیرا منظور (غرض) پیشینیان را نمی فهمید »(۶۸ .من چیزی در آثار موجود عامری مطابق این عقیده گزارش شده (که بطور کامل نمی فهمم) نیافتم . خصومت ودشمنی ابن سینا دراینجا نمونه ای است ازطرز تلقی وبرخورد او نسبت به اسلاف خود (بجز فارابی)، وبالضروره به این معنی نیست که وی ازآثار عامری، که با آنها بوضوح آشنابوده‌است، هیچ فایده ای نبرده است . تنی چند از فضلا ومحققان به اجزاء وعناصر فکر ابن سینا که به نظر می رسد به کندی نزدیکتر باشد تا به فارابی‌اشاره کرده اند(۶۹ ،ومطالعهٔ بیشتر دربارهٔ آثار عامری لااقل در روشن سازی زمینهٔ مستقیم فلسفی ابن سینا درخراسان مفید خواهد بود .

پس ازابن سینا ،یاد صریح ازعامری نادراست . اگرچه شش کتاب ازوی‌تا کنون باقی مانده است ، تمام منقولات شناخته شده درآثار مؤلفان بعدی تنهاازیکی ازآنها ،الأمد علی الأبد ، است . فصل ۳و۴ ، دربارهٔ تاریخ فلسفهٔ یونان، در همه جا در صوان الحکمه نقل شده‌است وبعلاوه

در طبقات الامم توسط صاعد اندلسی (متوفی ٤٦٢ / ١٠٧٠) (بدون شناسائی واعتراف) شرح وبسط داده شده، وازآنها در تألیفات بعدی بوسیلهٔ شهرستانی (متوفی ٥٨٤ / ١١٥٣) ، شهرزوری (که در حدود قرن هفتم / سیزدهم درخشش داشت) ، ودیگران جذب شده است . ابو المعالی ، دربیان الادیان فارسی خود (نوشته شده در ٤٨٥ / ١٠٩٢) به احتمال بیشتر مستقیماً از الأمد علی الأبد گرفته است . ودر مورد ابن تیمیة (متوفی ٧٢٨ / ١٣٢٨) وملا صدرا (متوفی ١٠٥٠ / ١٦٤٠) نیز ممکن است چنین باشد (٧٠ .

تا آنجاکه من می دانم ، غزالی (متوفی ٥٠٥ / ١١١١) هرگز نام عامری را یاد نکرده است،ومن در آثار وی درهیچ متنی به مطابقت بامتون عامری برنخورده‌ام. لیکن تعداد شگفت آوری از نمونه هاوмواردی هست که وی افکار خودرا به شیوه‌ای که قویاً یاد آورقطعاتی درآثار موجود عامری است تنظیم کرده است(٧١ .غزالی فیلسوفی نبود که بخواهد شغل ودعوی خود را برای علما توجیه کند،بلکه عالمی بود که می کوشید بافلسفه سازش وموافقت پیدا کند، ودراین راه روابط صریحی باسیرت وسنت کندی داشت، وممکن است تااندازه‌ای توسط آثار عامری وی را شناخته باشد.این نکته زمینه ای جالب توجه برای مطالعه وتحقیق آینده خواهدبود.

چاپ

طبع ذیل مبتنی است برتنها رونوشت‌شناخته شدهٔ الأمد علی الأبد که نخستین بارمینوی ،در مجموعهٔ خطی سرویلی استانبول اوراق ‎110a‎ـ‎75b‎ بدان اشاره کرده است(٧٢ .من روی میکروفیلمی که ازین نسخهٔ‌خطی ، که پروفسور فرانز رُزنتال لطفاً به من داده است ، کارکرده‌ام . آخرین

صفحهٔ متن نام مستنسخ ، الشریف عبدالله المقری ، وتاریخ رونویسی ۳ ربیع الثانی ۱۱۶۰(۱٤ آوریل ۱۷٤۷) را به ما می دهد . هر صفحه ۲۳ سطر دارد . خط آن نسخ واضح است ، باحرکات حروف برای بعضی کلمات وجاهائی که بالقوه دارای ابهام است . مستنسخ همچنین متن را بوسیلهٔ تعبیهٔ خطی روی نخستین کلمهٔ هربخش فقره بندی کرده ، علاوه براینکه غالباً باقراردادن شماره ای روی هرمرجع ضمیر وهمینطورشماره گذاری ضمایر بعدی به مراجع ضمایر اشاره می کند . استنساخ درچهار بخشِ تقریباً مساوی صورت گرفته ، که درپایان هر بخش کلمهٔ «عـُرِض» که درمتن درج شده است دیده می شود (اوراق ۸۵a، ۹٤a، ۱۰۳b).
تصحیحات ، که معمولاً افزوده‌هاست ، درحاشیه ، بوسیلهٔ صاد ناقص (صر) ، یاگهگاه — بوسیله «نسخه» یا «نسخهٔ صحیحه» ، که این علامت اخیر را ممکن است شخص دیگری نوشته باشد ، نشانه‌گذاری شده است ، حواشی دیگران نیزبه خط روان ترتعلیق دیده می شود ؛ اینها غالباً تعاریف کلمات نادر وغریب وتوضیحاتی دربارهٔ ترکیبات نحوی است ، اما همچنین شامل حدسهایی راجع به متن است که باعلامت ظا (ظ) نشانه گذاری شده ، وگهگاه یك نظریهٔ تفسیری . علامت «المحرره» ازنوع اخیراست ومن شك دارم که باوجود(نه همیشه واضح) اختلاف در نسخ ، تمام حواشی از مستنسخ متن ناشی شده باشد .

تصحیحات حاشیه ای مورد قبول من در متن گنجانده شده ، لیکن زیرنویسی هم شده است ؛ تصحیحاتی را که نپذیرفتم فقط در زیر نویسیها دیده می شود . دیگر حواشی درچاپ آورده نشد . تصحیحات خودم ازمتن که بااطمینان ویقین یابااحتمال بسیارقوی ملاحظه‌می کنم درمتن عرضه شده ، باذکرقرائتهای نسخهٔ خطی دریادداشتها ؛ چند تصحیح که کمتر مورد اطمینان بود فقط در یادداشتها پیشنهاد شد . افزایشهائی نسبت به

متن ، که ازاستشهادهای تطبیقی دردیگرآثار ، یاازقرائن وزمینهٔ متن ، فراهم شده ، درپرانتزهای مورب ‹ › إرائه شده است . کلمات ناخواناز ولا یقرء وجاهای خالی ونانوشته درمتن بوسیلهٔ پرانتزهای مربع [ ] نشان داده شده است . من همیشه فقره بندی مستنسخ را پیروی نکرده ام، ونه فهم اوراازمراجع ضمایر ، این انحرافها زیرنویسی نشده است .

یك بی نظمی وبی‌قاعدگی جدی درنسخهٔ خطی درطرز عمل باتذکیرو تأنیث صرف ونحوی است . تقریباً نیمی ازاعداد درمتن باجنس غلط دیده می شود ، اینها تصحیح وزیر نویسی شده است . مصادر ، بدون توجه به شکل آنها، تقریباً همه جا مذکر آورده شده ؛ چند استثنا نسبت به این الگو مقرر ویادداشت شد . ذات نیز معمولا مذکر آورده شده، لیکن این قاعده رادردومورد که به عنوان مؤنث صرف شده است ترك کرده‌ام . دربسیاری از موارد منفرد ومجزّا جنس غیر صحیح تصحیح ویادداشت‌شد.

همزه ها درنسخهٔ خطی غالباً حذف شده (مثلاً وفا بجای وفاء). یابنابر روش وقراردادهای فارسی بکار رفته (مثلاً مبتدا بجای مبتدأ). اینهابدون اظهار نظر به قاعده درآمده است . مستنسخ غالباً همزهٔ آخر افعال رابطور نارسا بکاربرده ، مثلاً متکافیان بجای متکافآن والتّجزّی بجای التّجزّؤ ؛ اینها نیز طبق قاعده منظم شد، اما قرائتهای نسخه درزیر نویسیها دیده می شود . هم التوریة وهم التوراة درنسخهٔ خطی به چشم می خورد، اما من فقط رسم‌الخط اخیر را بکاربردم . من اشکال گوناگون افلاطن وافلاطون را حفظ کرده ام ، زیرا این فرق ممکن است بطور قابل تصور بامعنی باشد .

در آخر متن الأمد علی الأبد درنسخهٔ سرویلی دو صفحه ضمیمه دارد (اوراق ۱۱۰b – ۱۱۱a). نام عامری یاد نشده است.عبارت بطورناگهانی

شروع می شود ، «فصل . مقول لـــه»» . دوفصل توسط «أو» به تصنیف یك شیخ ابو الحسن علی بن محمد نامی گزارش شده است . یکی بکاربردن متعارف حد وسط (اعتدال) اخلاق ارسطوئی است درمورد فضائل افلاطونی (۷۳ . دیگری قوا واستعدادهای گوناگون عقلی نفس را به تأثر افلاك مختلف سماوی تخصیص می دهد . سپس دردنبال این فصلها دوشعرآورده شده ، یکی توسط «او» ودیگری توسط الفقیه ابو سهل سعید بن عبد العزیز النیلی (متن : النبلی) که مثالهای واقعی وعینی از ده مقولهٔ ارسطوئی ارائه می دهد (۷٤ . من این چزها را درطبع خودم نگنجانده ام .

فصل ۳ الأمد علی الأبد را مرحوم س . م. استرن [1] ،بدون مطالعه انتقادی ، در مقاله ای که دربارهٔ شرح صاعد اندلسی ازمطالب آن فصل بحث کرده به چاپ رسانده است . من قرائتهای استرن را ، که فقط در جزئیات باقرائتهای من فرق دارد ، عرضه نکرده‌ام. مع هذا به متن صاعد که قسمت زیادی ازفصل ٤ را نیز نقل می کند، مراجعه نموده‌ام ، اگرچه صاعد به شرح وبسط می پردازد، گهگاه قرائت بهتری را آماده می کند.

ازسوی دیگرنقل قولهای طولانی ازاین دوفصل درصوان الحکمهٔ ابو سلیمان سجستانی لفظ به لفظ آمده وبدین سان متن‌مستقلی‌راتشکیل می دهد . اما صوان الحکمه به صورت اولیه اش موجود نیست ، بلکه فقط دردوخلاصه بجامانده است . مفصلترازاین دو خلاصه ، منتخب صوان الحکمه ، بدون نام وتاریخ است ، اما باید درزمانی بین ٥٦٥ / ۱۱٦۹و ٦۳۹ / ۱۲٤۱ تألیف شده باشد . سه نسخه ازآن دراستانبول ویك نسخه درموزهٔ بریتانیا موجود است. کوتاهترازآن مختصر صوان الحکمه ،تألیف

---

۱ – S.M. Stern

عمر بن سهلان الساوی (درحدود ٥٤٠ / ١١٤٥) ، دریگانه نسخهٔ استانبول موجود است . عبد الرحمن بدوی اخیراً چاپی از منتخب را با مطالعهٔ انتقادی براساس سه نسخهٔ استانبول منتشر کرده است ، وبعضی نسخه بدلها را می آورد ، اما نه همه را (٧٥ .

تمام منقولات از الأمد علی‌الأبد فقط در «منتخب» موجود است . برای اغراض مقابله وتطبیق ، من طبع بدوی (ب درزیرنویسها) را با میکروفیلمی از مراد ملا ١٤٠٨ ، اوراق ١ / ٨٨ ، که تاریخ آن ٦٣٩ / ١٢٤١ است وممکن است دستخط خود مصنف بوده باشد تکمیل کرده ام (م هم در طبع بدوی وهم درزیرنویسیهای من) ؛ (دیگرعلائم بدوی ، که گهگاه ذیلا نقل می شوند ، غ=بشیر آغا ٤٩٤ ، اوراق ١ ــ ٩٥ ، و ك=کوپرولو ٩٠٢ ، اوراق ١ ــ ١٢٣a هستند) (٧٦ .

مقدمهٔ منتخب از اوایل فلسفه بحث می کند . درمیان سایراقوال ، الأمد علی الأبد برای شرح حالات وزندگی وعقاید پنج فیلسوف بزرگ یونان مورد نقل قول واستشهاد است . این بخشها نیمهٔ اول فصل ٣ ، از پاراگراف مربوط به جالینوس ، وتمام فصل ٤ است . ازفصل ٣ ، اشاره به باطنیه ورابطهٔ آنها به امپدکلس حذف شده است (صفحهٔ ١٧) ، همچنین بخش مربوط به نظریات امپدکلس دربارهٔ زندگی‌پس ازمرگ در فصل ٤ (صفحه ٢٤) ؛ این هردو افتادگی بطور واضح عمدی است. بخش صوان الحکمة در حالی که اقوال بیشتری را ازعامری نقل می‌کند تمام مقدمهٔ الأمد علی الأبد را ، باستثنای پاراگرافهای اول وآخر ، می آورد . نمودار مطابقت شماره های صفحات برای سه بخش این است :

	أمد	بدوی	مراد ملاّ
مقدمه :	٧٥b ــ ٧٦a	٣٠٨f	٦٧b ــ ٦٨a
فصل ٣ :	٨٠a ــ ٨١b	٨٢ ــ ٨٥	١b ــ ٢a
فصل ٤ :	٨٢b ــ ٨٤b	٨٧ ــ ٩٢	٣a ــ ٤b

من قرائتهارا از منتخب ، وقتی قابل رجحان به نظر رسیدند، اقتباس کردم . همه رجوعها به «ب» درزیر نویسیها ضمناً اشاره بر «م» هم دارد مگروقتی که قرائت‌دیگری برای «م» داده شده باشد. باید به یاد داشت که متون منتخب و أمد دریك حذف مشترکند (الأمد، ورق ٨٣a) . چنین حذفی درصوان الحکمهٔ اصلی به نظرنامحتمل می آید ، زیر ابو سلیمان در ظرف بیست سال از تألیف الأمد علی الأبد درگذشته است . اما دلیل ومدرك فراوانی از تغییر عبارات در منتخب هست ، بعضی همعصر یا نزدیك به عصرآن، وبعضی (احتمالاً از مقدمه) از مؤلف(٧٧ . بنابراین تعیین ارتباط میان منقولات أمد در آنجاومتن ما از أمد غیر ممکن است .

همچنین درسه اثردیگر بعضی مطابقتهای بعیدتردرمورد الأمد علی الأبد وجود دارد . مجموعهٔ مسکویه از اقوال عامری درجاویدان خرد شامل منقولاتی ازآن اثراست، وهرچند در باره آنها زیاد شرح وبسط داده شده گهگاه ازلحاظ بررسی الفاظ متن مفید است . البیرونی (متوفی پس از ٤٤٢ / ١٠٥٠) درکتاب الآثار الباقیهٔ خود دریك منبع بافصل ٢ الأمد مشترك‌است‌وهمچنین گهگاه‌قرائتهای بهترتهیه می نماید یااصلاحات وتصحیحات را تأیید می کند . بالاخره ، چند قطعه عبارت از الأمد علی الأبد در الاعلام بمناقب الاسلام ، اثر پیشترعامری، نیز دیده می شود . در مطالب ونکات جدا ومجزا در متن، دیگر آثار نیز مددکار بوده اند.

فهرست زیر شامل تمام کتبی است که درزیرنویسیها به آنها اشاره شده است :

البیرونی ،کتاب الآثار الباقیة، چاپ C. E. Sachau لایپزیك، ١٨٧٨.

الثعالبى ، قصص الأنبياء المسمّى بالعرائس ، بيروت ، بدون تاريخ.
حمزة الاصفهانى ، تاريخ سنى ملوك الأرض والانبياء ، بيروت ١٩٦١
أبو سليمان السجستاني ، منتخب صوان الحكمه :
الف — نسخهٔ مراد ملا ١٤٠٨ ، اوراق ١ — ٨٨ (م).
ب — صوان الحكمة وثلاث رسائل، چاپ ع . بدوى، تهران ١٩٧٤ (ب).
صاعد الاندلسى ، طبقات الامم ، قاهره ، بدون تاريخ [١٩٥٠] .
الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ، ليدن ١٨٩٧ — ١٩٠١ .
العامري ، كتاب الابصار والمبصر ، قاهره، نسخهٔ دار الكتب . تيموريه ، حكمت ٩٨ .
كتاب الاعلام بمناقب الاسلام، چاپ غراب، قاهره، ١٩٦٧/١٣٨٧ .
انقاذ البشر من الجبر والقدر ، نسخهٔ پرينستون ٢١٦٣ (٣٩٣b). اوراق ١ — ٢٥ .
التقرير لأوجه التقدير ، نسخهٔ پرينستون ٢١٦٣ (٣٩٣b) ، اوراق ٢٦—٧٦
المسعودي، كتاب التنبيه والاشراف، چاپ de Goeje ليدن ١٨٩٤.
مسكويه، الحكمة الخالده (كتاب جاويدان خرد)، چاپ ع . بدوى، قاهرهٔ ، ١٩٥٢ .
أبو معشر ، مواليد كبير ، ونيز ١٥١٥ .

ميل دارم حق شناسى خودرا به اب جورج قنواتى، براى صوابديد سودمند ومدد بخش در آماده ساختن اين متن ، به پروفسورفزانز رزنتال ، براى تهيه وتسليم ميكروفيلمها وبراى هر گونه كمك گرانبها ، وبه پروفسور

مهدی محقق ، که به من انتشار این متن را پیشنهاد نموده وبراستی صبر أیوب نشان داده است ، ابراز نمایم .

یادداشتها

۱ ــ نگاه کنید مخصوصاً م. ارکون، شرکت درمطالعهٔ هومانیسم (مذهب اصالت بشر) در اسلام درقرن چهارم / دهم : مسکویه ، فیلسوف ومورخ ، پاریس ، ۱۹۷۰ .

۲ ــ ابو سلیمان منطقی سجستانی ، صوان الحکمة وثلاث رسائل ، چاپ ع. بدوی ، تهران ، ۱۹۷٤ .

۳ ــ چاپ احمد عبد الحمید غراب ، قاهره ، ۱۹٦۷ .

٤ ــ صوان الحکمه ،۳۰۷ وبعد ، مسکویه ، تجارب الأمم (زوال خلیفهٔ عباسی ،چاپ آمدرز H. F. Amedroz آکسفورد، ۱۹۲۰ ــ ۱)، ج۲. ۲۷۷، ابو حیّان توحیدی ، اخلاق الوزیرین (چاپ محمد التاجی ،دمشق. ۱۹٦٥)، ص۳٤٤ وبعد ؛ توحیدی ، کتاب الامتاع والمؤانسة (چاپ احمد امین واحمد الزین ، بیروت،۱۹٥۳)، ج۳، ص۹۱ وبعد . شرح زندگی عامری چندین بارخلاصه شده؛ شاید کاملترین گزارش (غیر از گزارش خود من دربعضی جزئیات) از مجتبی مینوی است، « ازخزائن ترکیه »، مجلهٔ دانشکده ادبیات ، سال چهارم ، شمارهٔ ۳(۱۹٥۷)، در مقدمهٔ چاپ عکسی کتاب السعادة والاسعاد خلاصه شده (ویسبادن ۸ ــ ۱۹٥۷)(دراین باره توضیح ذیل را نیز نگاه کنید) .

٥ ــ این گزارش درخلاصهٔ موجود ازکتاب الحاکم محفوظ نمانده ، اما ازوی توسط یاقوت نقل شده ، ارشاد الأریب إلی معرفة الأدیب (چاپ مارگولیوث ، لندن ۲٦ ــ۱۹۰۷)، ج۱ ،ص٤۱۱ ، وابن الجوزی، المنتظم

في تاريخ الملوك والأمم (حيدر آباد ، ۱۳۵۸ / ۱۹۳۹)،ج۱ ، ۱۶۵.
۶ – فصل ۳ ، ص ۲۱ ذیل .

۷ – اما باید به یاد داشت که عامری در اغلب آثار معروف راجع به شرح زندگی ، ازجمله آثار القفطی ، ابن ابی اصیبعه ، یاقوت ، وابن خلکان ، علاوه برالفهرست ابن الندیم ، غایب است .

۸ – الامتاع ، ج ۱ ، ص ۳۵ .

۹ – اخلاق الوزیرین ، ص ۴۱۰ وبعد .

۱۰ – تجارب الامم ، ج ۲، ۲۷۷ . بااین وصف مسکویه منتخباتی از چندین اثر عامری را در جاویدان خرد خود (الحکمة الخالدة ، چاپ ع. بدوی ، قاهره ، ۱۹۵۲، ۳۴۷ – ۳۷۵) گنجانده است ؛ ارکون این راجوابی به اتهام توحیدی که مسکویه قدر عامری را در ری نمی دانست می نگرد (شرکت ، ص ۴۴) .

۱۱ – درباره‌ٔ أبو جعفر خازن ، کتاب الفهرست، ابن الندیم را نگاه کنید (چاپ فلوگل ، لایپزیك ، ۲ – ۱۸۷۱)، ۱۳۸، ۲۵۱ ، وتوحیدی ، أخلاق الوزیرین ، یادداشت ۱۱۳ ، ۳۴۶ .

۱۲ – توحیدی ، البصائر والذخائر (چاپ ابراهیم الکیلاني ، دمشق ، ۱۹۶۴)، ج ۳، ۵۴۵ .

۱۳ – همانجا .

۱۴ – همانجا ، أخلاق الوزیرین ، ۴۱۰ وبعد ؛ توحیدی ، المقابسات (چاپ حسن السندوبی قاهره ، ۱۳۴۷ / ۱۹۲۹) ، ۳۰۷ .

۱۵ – الامتاع ، ج ۲ ، ۸۴ .

۱۶ – اخلاق الوزیرین ، ۴۱۰ وبعد . مناظره بامتّی در الامتاع ، ج ۱، ۱۰۷ وبعد .

۱۷ ــ صوان الحکمة ، ۳۱۰. برای وصف عمومی خراسانیها رجوع کنید به ابن قتیبه ، عیون الأخبار (قاهره ، ۱۹۲۵) ،ج ۱ ، ۲۰٤ ، توحیدی ، رسالة الصداقة والصدیق (چاپ أ . الکیلانی ، دمشق ، ۱۹٦٤) ٦۷ ، المقدسی ، احسن التقاسیم فی معرفة الأ قالیم (چاپ de g°eje لیدن ، ۱۹۰٦)، ۳۳، ۳۱۵ . داوری پیرامون بغداد ، له وعلیه ، در أدب این دوره خیلی شایع است .

۱۸ ــ الامتاع ، ج ۳ ، ۹۱ وبعد .

۱۸ الف . استاد اوابوزید بلخی مورد تشویق ولطف وزیر سامانی ابو عبد الله جیهانی (اوج ترقی ۳۰۰ / ۹۰۲) بوده است (و. بارثولد ، ترکستان تاهجوم مغول) (لندن ، ۱۹۲۸) (۱۲) .

۱۹ ــ التقریر لأوجه التقدیر ، ۲۷ ، بارثولد ، ترکستان ، ۲۵۲ .

۲۰ ــ سی . ا . بسورث، « یك دائرة المعارف پیش آهنگ عربی علوم : مفاتیح علوم خوارزمی » ، ایزیس ٥٤ (۱۹٦۳)، ۹۷ .

۲۱ ــ الاعلام ، ۷٤، ۲۰۸. برای ابو نصر عتبی نگاه کنید به العتبی ، التاریخ الیمینی ، با شرح ، الفتح الوهبی ، توسط الشیخ المنینی (قاهره ، ۱۲۸٦ / ۱۸٦۹)، ۱۲٤ ، ثعالبی ، یتیمة الدهر فی محاسن أهل العصر (چاپ م. عبد الحمید ، قاهره ، ۱۹٥٦)، ج ٤ ، ۳۹۷ وبعد . برای ابو نصر میکالی نگاه کنید به التاریخ الیمینی ، ج ۳ ، ص۳٤ ، یتیمة الدهر ، ج٤ ، ۳٥٤ ، ویادداشتهای سعید نفیسی دربارهٔ خاندان میکالی درچاپ وی از ابو الفضل بیهقی ، تاریخ بیهقی (تهران ۳۲ . ۱۳۱۹ / ٥۳ ــ ۱۹٤۰) ج ۳ ، ۹٦۹ ــ ۱۰۰۹ . فرض وپیشنهاد غراب در یکی گرفتن وی باوزیرسامانی ابو نصر بن ابی زید (الاعلام ، ص ۷٤ یادداشت) کمتر محتمل وپذیرفتنی به نظر می رسد ، زیرا ابن ابی زید نخستین بارفقط در ۳۷۸ / ۹۸۸ وزیر

شد (گردیزی ، زین الاخبار ، تهران ۱۳۱۵ / ۱۹۳۷ ، ص ٤٠)، سه سال پس از تصنیف الأمد علی الأبد ، که الاعلام ذکرمی کند، و «الرئیس» عنوانی نیست که کسی برای یك وزیر توقع داشته باشد .

۲۲ — یاقوت، معجم البلدان (چاپ ووستنفلد ، لاپیزیك ۷۰ —۱۸٦٦) ، ج ۲ ، ٤٤۷ .

۲۳ — این فهرست وشرحهای ذیل از خود من ممکن است بابحثهای مینوی از آثار عامری در « از خزائن ترکیه » ومقدمهٔ او برای السعادة والاسعاد مقایسه شود .

۲٤ — مسکویه درجاویدان خرد ، ۳٤۸ / ۳۷۳، ازاین اثرانتخاب واقتباس کرده است ، توحیدی در المقابسات ، ۳۰۱ / ۳۰٦ ، ودر صوان الحکمه ۳۰۹ ، درمیان این منتخبات قسمتهائی باهم مطابقت دارد .

۲٥ — م. تورکر ، « عامری وقطعاتی از شروح مقولات ارسطو » ، ارستیرما ۳ (۱۹٦٥) ، ۷۷ — ۸٦ ، ۱۰۳ — ۱۲۲.

۲٦ — توحیدی ، البصائر والذخائر، ج۱ ، ٥١٥. شاید این اثررا باید با صفو الشرح لایساغوجی وقاطیغوریاس تألیف شاگرد عامری ، أبو القاسم کاتب ، مقایسه کرد . (به ص ۱۸ ذیل نیز رجوع شود) .

۲۷ — این دست نویس ابتدا توسط هلموت ریتر توصیف شد ، « فقه اللغة » ج۹ ، سهروردی در اسلام ۲٥ (۱۹۳۸)، ۳٥ — ۸٦، همچنین توسط مینوی ، « از خزائن ترکیة » ، ۳۱ .

۲۸ — نسخهٔ چستربیتی شمارهٔ ۳۷۰۲ . کرد علی در رعد ، ج۹(۱۹۲۹)، ٥٦۳ — ۷۳ .

۲۹ — چاپ مینوی ، ۲۷۲ .

۳۰ – أ . ج. آربری ، « یك رسالهٔ عربی دربارهٔ سیاست »، مجلهٔ سه ماههٔ اسلامی ۲ ، ۹ – ۲۲ .

۳۱ – مینوی ، « از خزائن ترکیه » ، ٦۰ – ۸۳. الکندی شش بارذکر شده والبلخی دوبار. غیرازاینان تنها فلاسفهٔ یادشدهٔ اسلامی وعربی الرازی وقسطا بن لوقا (هرکدام یکبار) هستند.

۳۲ – مسکویه ، جاویدان خرد ، ص۳٦۹ – السعادة والاسعاد ص۱۰. (تعریف ارسطو در بارهٔ سعادت : اخلاق نیکوماخس ، بخش ۱ فصل ۱۳ ، ۱۱۰۲ الف ۵ – ٦) .

۳۳ – ف . رُزنتال ، میراث کلاسیك در اسلام (برکلی ، ۱۹۷۳)، ۸٤.

۳٤ – این مسأله درواقع در معرض تعیین تاریخ قرار نگرفته است. غالب محققانی که السعادة والاسعاد را ذکر کرده اند، بدون اظهار نظر عامری را مصنف آن فرض کرده اند .

۳۵ – الکلابادی (متوفی درحدود ۳۸۰ / ۹۹۰)، کتاب التعرف لمذهب التصوف (چاپ م . ا . النووی ، قاهره ، ۱۹٦۹)، ۱۰٦ ، ۱۷۱ .

۳٦ – مقایسه شود باالاعلام بمناقب الاسلام ، ۱٤۵، ۱۵۰، الأمد علی الأبد ، ۹٦ .

۳۷ – الفهرست ، ۱۳۸. ابو الحسن البیهقي (متوفی ۵٦۵ / ۱۱۷۰) درتتمة صوان الحکمهٔ خود (چاپ م. شافی ، لاهور ، ۱۳۵۱ / ۱۹۳۲ ، ص ۲٦) به بلخی کتابی به عنوان الابانة عن اصول الدیانة (مسلماً از عامری)، وبه علاوه کتاب الأمد الأقصی را، که احتمالاً تحریف وتصحیفی است از الأمد علی الأبد ، نسبت می دهد .

۳۸ – الفهرست ، ۲۵۹، ۳۱۸، مقایسه شود با ف . رزنتال ، احمدبن الطیب السرخسی (نیوهاون ، ۱۹٤۳). نظریهٔ توحیدی اینست که صابیان

مردمی بودندکه بیشترین علاقه را به مطالعهٔ أدیان مختلف داشتند (الامتاع ، ج ۱ ، ۹۱).

۳۹ — مسعودی، مروج الذهب (چاپ باربیر دو مانیارد ، پاریس ، ۷۷ — ۱۸٦۱) ، ج٤ ، ۹۱ .

٤۰ — شاگرد دیگر بلخی علاوه بر عامری ، ابن فریغون مؤلف جوامع العلوم است . این کتاب به ابو علی محتا ، امیر چغانیان (از ٤۲۹ — ۹٤۰ تا ۳٤٤ — ۹۵۵) اهداء شده است . چیز بیشتری دربارهٔ مؤلف دانسته نشده است . نگاه کنید به مینورسکی ، « ابن فریغون وحدود العالم » ، ران ملخ : مطالعات به افتخار س. ح . تقی زاده (لندن ، ۱۹٦۲) ، ۱۸۹ — ۹٦ .

٤۱ — نگاه کنید به ر. والرز ، یوناني به عربي (اکسفورد ، ۱۹٦۲) ، ۱۲ — ۱۵، ۱۷۵ — ۲۰۵ .

٤۲ — دائرة المعارف اسلام ، چاپ دوم ، زیر عنوان البلخی ، یاقوت ، ارشاد الأریب ، ج ۱ ، ۱٤۲ — ۵۲ .

٤۳ — الفهرست ، ۱۳۸ .

٤٤ — ثعالبی ، یتیمة الدهر ، ج ٤، ۸۵، یاقوت ، ارشاد الأریب ، ۱٤۸ ، توحیدی ، البصائر والذخائر ، ج ۲، ۳۷۹ ، مقایسه شود با المقابسات ، ۵۹ .

٤۵ — شهرستانی ، کتاب الملل والنحل ، چاپ کورتون ، ۳٤۸ .

٤٦ — یاقوت ، ارشاد الأریب ، ۱٤٦ .

٤۷ — همانجا ، ۱٤۸ .

٤۸ — البصائر والذخائر ، ج ۲، ۳۷۹، السندوبي ، مقدمه دربارهٔ چاپ وی از المقابسات ، ص ۵۹ ، مقایسه شود با الامتاع ، ج۲، ۳۸ .

۴۹ ـ ص ٤ ویادداشت ۳ بالا .

۵۰ ـ الامتاع ، ج ۲ ، ۱۵ .

۵۱ ـ نگاه کنید به مقدمهٔ عالی او برای تحلیل کامل متن .

۵۲ ـ الاعلام بمناقب الاسلام ، ۷۷ ، ۱۰۳ وبعد .

۵۳ ـ همانجا ، ۸۷ .

۵٤ ـ همانجا ، ۸۷ ـ ۹۷ .

۵۵ ـ همانجا ، ۱۳٦ .

۵٦ ـ مقایسه شود باکمیت کتب ارسطوطالیس وی، چاپ گیدی ووالرز در گزارش آکادمی ملی سلطنتی لینچی، دوره ٦ ج٦ (۱۹٤۰) ۳۷۲ وبعد.

۵۷ ـ مخصوصاً، سخت به رسالهٔ فیدون وابسته است . مسألة منابع عامری در این کتاب بطور کامل درمطالعهٔ من ازمتن ، به زبان انگلیسی ، ملاحظه خواهد شد .

۵۸ ـ این دلیل ناقص است وممکن است خواننده را گیج کند . منظور از بحث رابطهٔ زوج وفرد باعدد ، ورابطهٔ آتش باحرارت ، روشن ساختن رابطهٔ نفس باحیات است . همانگونه که شما نمی توانید یك آتش سرد داشته باشید نمی توانید یك روح مرده داشته باشید . مقایسه شود با مسکویه الفوز الاصغر ، چنانکه توسط ف ، رزنتال ، « دربارهٔ شناخت فلسفهٔ أفلاطون در عالم اسلامی » ، فرهنگ اسلامی ١٤ (١٩٤٠)، ۹۹، نقل شده است . این دلیل پروکلوسی است .

۵۹ ـ « گروه طبیعت شناسان » به نظریهٔ طبی ، وشاید بخصوص به رسالهٔ جالینوس « که استعدادها وقوای نفس تابع ترکیب بدن است » مراجعه می کردند (نگاه کنید به چاپ بیسترفلد از ترجمهٔ عربی ، ویسبادن ، ۱۹۷۳) .

۶۰ ــ به ساخت وسبك این بخش توجه کنید : عبارت « هذا زبدة مایعتقده الجمهور من اهل الاسلام »....(ص ۹۹) به صورت « هذا هومایعتمده (؟ یعتقده) الجمهور الاعظم ...» (ص ۱۰۷) در آمده است .

۶۱ ــ الامتاع ، ج۲ ، ۸۴ وبعد .

۶۲ ــ اخلاق الوزیرین ، ۱۱۵ ویادداشت . ازین گفتهٔ توحیدی برمی آید که عامری پس از قدرت یافتن صاحب در۳۶۶ــ ۹۷۶ در ری نبوده است .

۶۳ ــ الامتاع ج ۱ ، ۲۲۲ .

۶۴ ــ الامتاع ، ج۱، ۳۵،۲۲۲،۵۶، برای غیبت عامری رجوع شود به یاداشت ۶۲ بالا .

۶۵ ــ الکتبی ، فوات الوفیات (چاپ م. عبد الحمید ، قاهره ،۱۹۵۵)، ج ۲، ۹۵ وبعد، یاقوت، ارشاد الأریب ،ج۵، ۱۶۸ وبعد .

۶۶ ــ دائرة المعارف اسلام ، چاپ دوم ، تحت عنوان ابن هندو .

۶۷ ــ ابن ابی اصیبعه ، عیون الأنباء في طبقات الاطباء (چاپ ن . رضا، بیروت ، ۱۹۶۵) ۴۵۸ ،درمیان فهرست کتب ابن سینا «جوابها به چهارده سؤالی که ابو الحسن عامری از او کرده » را آورده است . ف.،رزنتال به عدم امکان آن اشاره کرده است ، « دولت ودین برحسب‌نظر ابو الحسن عامری » مجلهٔ سه ماههٔ اسلامی ۳(۱۹۵۶)، ۴۲ وبعد .

۶۸ ــ النجاة (قاهره ، ۱۳۵۷ ــ ۱۹۳۸)، ۲۷۱ .

۶۹ ــ مقایسه شود با ر. والرز، یونانی به عربی ،۲۳ ــ ۲۶،۲۰۳ وبعد.

۷۰ ــ مراجعات درمینوی ، « از خزائن ترکیه »، که فهرست خیلی درازتری از قطعات وعبارات در آثار متأخر می دهد . برای نقل قول در صاعد نگاه کنید به س.م. استرن ، ابن مسره ، پیرو امپدکلس موهوم »، در

چهارمین کنگره مطالعات عربی واسلامی (لیسبون ، ۱۹٦۸) ، ۳۲۵–۳۳۷ .

۷۱ – ۳۲۵ – ۳۳۷

۷۲ – « از خزائن ترکیه » ، ۲۸ .

۷۳ – دراین خصوص نگاه کنید به ف ، رزنتال ، « درباره شناخت فلسفهٔ افلاطون در عالم اسلامی » ، ٤۱٦ وبعد .

۷٤ – ابو سهل سعید (در بعض منابع بکر) ابن عبد العزیز النیلی (۳۵۷ ٤۳۰ – ۹٦۸ – ۱۰۲۹) یك نیشاپوری ، که بواسطهٔ مهارتش در طب وشعر ، علاوه برفقه شافعی مورد توجه بود . نگاه کنید به ثعالبی ، یتیمة الدهر ، ج٤ ، ٤۳۰ ، یاقوت ؛ ارشاد الأریب ، ج٤ ، ۲٤۰ ، أبو الحسن بیهقی ، تتمة صوان الحکمه ، ۱۰۱ ؛ عبد الغافر فارسی ، کتاب السیاق لتاریخ نیشابور (که ازآن در ،ر. فرای ، چاپ تواریخ نیشابور ، کمبریج ، ۱۹٦۵ عینا رونویسی شده) ، نسخهٔ دوم ، ورق ٦۷ ب . نیلی وعامری به احتمال قوی باهم آشنا بودند ، وحضور نیلی وراین متن انتساب بقیهٔ آن را به عامری در واقع تقویت وتأیید می کند .

۷۵ – نگاه کنید به یادداشت ۲ .

۷٦ – م . پلسنر این سه نسخهٔ استانبول را توصیف کرده است ، اسلامیکا ٤ (۱۹۳۱) ، ۵۳٤ – ۵۳۸ .

۷۷ – رجوع ومقایسه شود با ، مثلا ، مقاله دربارهٔ خود ابو سلیمان (صفحات ۳۱۱ وبعد) ومقاله راجع به مسکویه (صفحات ۳٤٦ وبعد) ، علاوه بردرك مستقیم آماده کنندهٔ متن برای چاپ در ص ۱۸۷ .

[٧٥ أ]

كتاب الأمد على الابد

تصنيف

ابي الحسن[١] محمد بن يوسف العامري

رحمة الله عليه

[٧٥ ب] **بسم الله الرحمن الرحيم**

وبه ثقتي وعليه اعتضادي

الحمد لله الذي فتح لنا أبواب العلم بربوبيّته ، ودلّنا على الإخلاص بتوحيده ، وجنّبنا الإلحاد والشكّ في أمره ، وأرشدنا بخير عباده وخاتم رسله محمد صلى الله عليه وعلى الطيّبين والطاهرين من آله .

وبعد ـ فإن الله جلّ جلاله لمّا وفّقني لتصنيف الكتب المفتّنة[2] في ايضاح المعاني[3] العقلية ، قصداً لمعونة ذوي الألباب على تقرير[4] المعالم النظرية ، ويسّر لي التأليف في :

الإبانة عن علل الديانة

وفي الإعلام بمناقب الاسلام[5]

---

١ في الأصل : الحسين . والمثبت هنا مأخوذ من لوحة ١١٠ أ من هذا النص ومن نصوص أخرى كثيرة .

٢ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٦٧ ب) . وفي ب (ص ٣٠٨) : المفننة .

٣ كذا في ب (ص ٣٠٨) . وفي الأصل : المعالي .

٤ كذا في الأصل . وفي ب (ص ٣٠٨) : تعزيز ـ ولعله تحريف لـ « تغزير » .

٥ تحقيق أحمد عبد الحميد غراب ، القاهرة ، ١٣٨٧ ـ ١٩٦٧ .

وفي الإرشاد لتصحيح الاعتقاد

وفي النسك العقلي والتصوّف الملّي

وفي الإتمام لفضائل الأنام

وفي التقرير لأوجه التقدير[١]

وفي إنقاذ البشر من[٢] الجبر والقدر[٣]

وفي الفصول البرهانية[٤] للمباحث النفسانية

وفي فصول التأدّب وأصول[٥] التحبّب

وفي الإبشار والإشجار[٦]

وفي الإفصاح والإيضاح

وفي العناية والدراية

وفي الابحاث عن الاحداث[٧]

وفي استفتاح النظر[٨]

وفي الإبصار والمُبْصَر[٩]

---

١ المخطوطة في مكتبة برينستون برقم ٢١٦٣ (٣٩٣ ب) لوحة ٢٦ – ٧٦ .

٢ كذا في ب (ص ٣٠٨) وفي مخطوطة النص نفسه . وفي الأصل : عن .

٣ مخطوطة برينستون برقم ٢١٦٣ (٣٩٣ ب) لوحة ١ – ٢٥ .

٤ كذا في ب (ص ٣٠٨) وفي « التقرير لأوجه التقدير » (لوحة ٣٨ أ) . وفي الأصل : الربانية .

٥ كذا في ب (ص ٣٠٨). ولكن في م (لوحة ٦٧ ب) وفي الأصل : فصول . ويمكن أيضاً أن يكون الصواب : فضول .

٦ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٦٧ ب) . وفي ب (ص ٣٠٨) : الأبسار والأسحار .

٧ كذا في « التقرير لأوجه التقدير » (لوحة ٦٣ ، ٧٢) وفي ب (ص ٣٠٨) . وفي الأصل : الأبحاث عن الأحداث ، وفي م (لوحة ٦٧ ب) : الأبحاث عن الأحداث .

٨ لعل العنوان مبتور .

٩ المخطوطة في دار الكتب المصرية ، التيمورية ، حكمة ٩٨ .

وفي تحصيل السلامة [1] عن [2] الحُصْر والأُسْر

وفي التبصير لأوجه التعبير

وغيرها من الرسائل [3] الوجيزة ، وأجوبة المسائل (الدينية) [4] المتفرّقة ، وشرح الاصول [٧٦ أ] المنطقية ، وتفاسير المصنّفات الطبيعية ، ومما استتبّ لي تأليفها باسم [5] الامراء والرؤساء بالفارسية ، ووجدت هذه المؤلفات منتشرةً في البلاد ، ومقبولةً عند أفاضل العباد ؛

ثم [6] علمت أن معرفة الانسان بحاله بعد موته وعقيبَ مفارقة روحه لجسده إلى أن يحشر في القيامة ويُبعث في النشأة الآخرة [7] ، يُعَدّ مما [8] لا يُعْذَر العاقل [9] في جهله ، ويستحبّ أن يوقف على كنهه ؛ وليس يُوجَد لطبقات المصنّفين كتاب يتضمّن تحقيق هذا الفنّ ، وقد كثرت فيه شُبُهاتُ الملحدين واعتراضاتُ الطبيعيّين وشكوك المتكلمّين ومطاعنُ أعداء الدين ؛

استخرتُ الله تعالى في تصنيف مجرَّدٍ لنعته ، مؤيّدٍ بالأدلّة الواضحة الصادقة عليه ، وسمّيته « كتاب الأمد على الأبد » ، وتحرّيت به [10] ثواب الأحد الصمد . وجعلته مفصّلاً ليقف الناظرُ بفهمه على تأمّل

---

١ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٦٧ ب) . وفي ب (ص ٣٠٨) : السعادة .
٢ كذا في الأصل . وفي ب (ص ٣٠٨) : من .
٣ في الأصل : المسائل والرسائل . وفي ب (ص ٣٠٨) : المسائل .
٤ التكميل مأخوذ من ب (ص ٣٠٨) .
٥ كذا في الأصل . وفي ب (ص ٣٠٨) : بأسامى .
٦ مواصلة للجملة الأولى المبتدأة بـ « لما » .
٧ كذا في الأصل . وفي ب (ص ٣٠٨) : الأخيرة .
٨ (يعد مما) في الأصل : بعدما . وفي ب (ص ٣٠٨) : مما .
٩ كذا في الأصل . وفي ب (ص ٣٠٨) : الغافل .
١٠ كذا في الأصل . وفي ب (ص ٣٠٨) : فيه .

كل فصلٍ منه على حدته ، ولا يتجاوزه إلى الـذي يتلوه إلا بعد الإحاطة بمضمونه .

وانا الآن متشفع إلى كل مَن نظر فيه ، وتتبّع حقائق معانيه ، أن يصحّح بكمال عقله مواضع الخلل منه[1] ومواقع الزلل فيه ، ويحسن بي الظنّ فيما ألفاه صحيحاً ، ويؤهّلني لصالح دعائه فيما وجده قويماً ، فإنه باب يدقّ مأخذه ويصعب الإقدام عليه ، والنقص البشريّ مستولٍ على جبلّتنا ، والضعف الطبيعي مستحوذ على عقولنا . والتوفيق بقدر الاجتهاد ، و (لِكُلِّ امْرِئٍ مَا اكْتَسَبَ)[2] ، و (اللهُ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ المُحْسِنِينَ)[3] ، وهو عزّ اسمه بأحوال عباده خبير بصير .

---

١ غير واضح في الأصل . ولعله : فيه .

٢ سورة النور ١١ .

٣ سورة التوبة ٢٠ ، هود ١١٥ ، يوسف ٩٠ .

الفَصلُ الأوّل

قال الله تعالى في محكم كتابه (فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ)[1] . وروُي عن النبي ﷺ انه قال : العلم كثير ، فخذوا من كل شيء أحسنه . وحُكي عن الإمام الأجلّ عليّ (ع) أنه قال : قيمة كل امرىء ما يحسنه ، [٧٦ ب] والمرؤ عدوٌّ لما جهله .

ثم وجدنا طبقات الناس يفترقون في أبواب المعارف الى فرق أربع : منهم مَن يعتقد انّ للمُدْرَك الحسّيّ حقيقة وليس للمتصوَّر العقلّي حقيقة ؛ ومنهم من يعتقد ان للمتصوّر العقلي حقيقة وليس للمدرك الحسّي حقيقة ؛ ومنهم مَن ينفي الحقيقة رأساً للحسّيّات والعقليات ؛ ومنهم مَن يثبت الحقيقة للصنفَيْن جميعاً .

وليس يشكُ ان المعاني الحسّية ممتنع إدراكها بالعقول الصريحة ، ولو انها كانت تدرك بها لكانت القوى الحسّية فضلاً لا يحتاج اليه ؛ وان المعاني العقلية ممتنع ادراكها بالقوى الحسية ، ولو انها كانت تدرك بها لكانت العقول الصريحة فضلاً لا يحتاج اليه ؛ وان الصنفَيْن لو كانا منتفيَيْن معاً لكانت الحواسّ كلها والعقول بأسرها لغواً وعبثاً . فقد

---

١ سورة الزمر ١٧ – ١٨ .

ظهر ان الموافقة للحق من هذه الفرق الأربع هي المعرّفة بالحقائق للصنفَين جميعاً — أعني الحسّية والعقلية .

ثم النُفاة لكافّة الحقائق — أعنِي الحسّية والعقلية — هم الأبعدون من الفرقة المُحِقّة ، وهم المنسوبون الى العناد والسَفْسَطة . ويشبه ان يكون السببُ لبلواهم بهذه الجهالة والعلّة المُوقِعة لهم في هذه النقيصة هو كثرة اختلافات الجَدَليّين فيما يخوضون فيه من المعاني النظرية ، وكثرةُ اختلاف المحدِّثين فيما يروونه من المعاني المسموعه . أَعنِي أنهم لما صادفوا الكثير من قضايا الفريقَيْنِ متضادّة في فحواها ومتنافية في معناها ، ثم لم تكن لهم قوّة على سَبْرها وامتحانها والفرق بين صحيحها وسقيمها ، حكموا على عامّتها بالتدافع ووسموها بسمة التناقض ؛ فصار اول قبولهم لأقوال نُفاتهم مؤدّية لهم في الآخرة الى التكذيب لعامّتهم .

وكما ان الكامل المبرِّز الذي يقدر على التفرقة بين الصدق والكذب فيما اختلفت الروايات فيه ، [٧٧أ] والتمييز بين الحقّ والباطل فيما كثرت المنازعات في شأنه ، يقلّ وجودُه في الناس جداً ، كذا المنسلخ من العقائد كلها والدافع الحقائق بأسرها جملاً يقلّ وجودُه في الناس أيضاً . وبالحريّ ان يكون الحال فيهما كذلك ، فإنهما واقعان في الطرفَيْن ، وليس يُشكّ أن الاطراف المتقابلة توجد من كل نوع نَزْرَةً بالعدد . ومثاله أن المتناهي من الناس في العِظَم والصغر ، أو في الحسن والقبح ، أو في القوة والضعف ، لن يوجد إلا الأوحد فالأوحد ؛ وبمثله الحال في الانواع الاخر كالافراس والثيران والحمير . وأمّا الأكثرون أعداداً فهم المتوسّطون بين الحاشيتَين .

وإذا عُرف هذا ، فنقول : إنّ المَمْنوّ بجهالته الدافع للعلوم بغباوته ربّما تصوّر نفسَه بصورة البارع في الفهم والفطنة ، فيغالط بخُدَعه وزخارفه وتمويهه كلّ مَن وجده ناشئاً في المعرفة ومتوسّطاً في

الفطنة – صنيعَ صاحب الساعة المغشوشة إذا حاول ترويجها على مَن ليس له فيها فضل بصيرة . وربمّا تحلّى في ذلك بالفلسفة زوراً ، وانتمى إلى واحدٍ مِن المشهورين بها كذباً ، ليكون أكتم لِمَا تقنّع به من الجهالة وأبلغ في إيهام ما يفتعل به مِن البراعة . وذلك لِيقينه أنّ كتب الفلسفة أكثرها مرموزة منغلقة ، وقد خُلّد لها ذكرٌ وسمعةٌ ، ولن يتحقّق معانيها إلا ببليغ العناية : فيدّعى التبريز فيها ويواظب على التفخيم لشؤونها ، متدرّعاً إلى الغضّ من علم الدين والتنقّص لأئمّة المسلمين .

وإذ كانت الآفة من هذه الجهة غير مأمونة على أهل الملّة ، رأينا من بليغ العلاج لها أنْ نذكر الجمل مِن مذاهب المتّسمين بالفلسفة ، وخصوصاً المشهورين منهم بالحكمة الالهية ، وأنْ نصف دعاوى أئمّتهم في التوحيد ، ونومىء إلى مجامع مذهبهم في المعاد[1] .

فإن الذابّين عن الاسلام وإنْ بالغوا في تنفير القلوب عن معالمهم وروع مصر[٧٧ب] عن الاشتغال بمعارفهم ، فإنّ اشتهار صيتهم في الأمم مع تفخيم الخلفاء لشؤونهم على الدوم قد صار داعية لذوي الأفهام الكليلة إلى التصديق لِمَا نُسبوا اليه من المخالفة للأوضاع الملّيّة . وربمّا صار المنع محرضةً واللوم إغراءً – وأنْ نبدأ أوّلاً بذكر تواريخ الأجيال ، فإنه من عظم ما ينتفع به في تحقيق شؤونهم وذكر مراتبهم .

---

١ (في المعاد) : من الهامش وحامل حرف « ص » .

الفَصْلُ الثَاني

كما أنّ منَ برع في حفظ اللغة وُصف بأنه لغويّ ، ومن تمهّر في علم الإعراب وُصف بانه نحويّ ، ومن حذق في قوانين العروض وصف بانه عروضيّ ، ثم إذا جمع بين هذه الابواب الثلاثة واقتدر بها على نظم الكلام ورصْفه قيل انه أديب على الإطلاق ؛ كذا مَن برع في علم التقادير يوصف بانه مهندس ، ومن تمهّر في علم الطبائع يوصف بانه طبيعي ، ومن حذق في قوانين المنطق يوصف بانه منطقي ، ثم إذا جمع بين هذه الأبواب الثلاثة واقتدر بها على تحقيق المعاني الإلهيّة قيل انه فيلسوف — أيْ مُؤْثِرٌ للحكمة .

وإذا عُرف هذا ، فمن الواجب أن نصرف القول إلى ما سبق الوعد به من ذكر التواريخ ، فنقول : إنّ التواريخ التي يعمّ استعمالها في التقاويم هي ثلاثة : أولها تاريخ ذي القرنين ، والثاني تاريخ هجرة الرسول ﷺ ، والثالث تاريخ يزدجرد بن شهريار . فأمّا تاريخ ذي القرنين فيسمّى تاريخاً روميّاً ، واما تاريخ الهجرة فيسمّى تاريخاً عربياً ، وأما تاريخ يزدجرد فيُسمّى تاريخاً فارسيّاً . وقد استُعمل في الزيجات تاريخ بخت نصر ، وهو المأخوذ من أول سني ملْكه ، وبينه وبين مبتدأ تاريخ ذى القرنين أربعمائة وستّ وثلاثون سنة .

ولما خرج ذو القرنين من يونان قاصداً لمحاربة دارا المَلِك[1] ، فَوَرَدَ بيت المقدس ، وأمر اليهود ان يتركوا تاريخ موسى (ع) ويجعلوا سنتهم تلك تاريخاً . فأجابوه اليه ، لأنّ أحبارهم قد كانوا اطلقوا لهم ذلك [٧٨ أ] وقالوا : إنْ تمّت لتاريخ موسى (ع) ألف سنة ثم اتّفق ظهور ملكٍ ، فانتقلوا إلى تاريخه . وقد كانت تمّت لهم ألف سنة حيث[2] أمرهم به .

وأمّا تاريخ آدم (ع) والطوفان الأعظم فان الشكّ في صحتها[3] ظاهر. فإن التوراة هو الناطق بالأعمار والمُدَد ، ثم ليس هو على نسخة ولكن لـه ثلاث نسخ : نسخة عند اليهود ، ونسخة عند النصارى ، ونسخة عند السامرة — هم الأبدال الذين نَقَلَهم بخت نصر من إيران شهر إلى بلاد الشام ، بعد أن أخلاها من اليهود ونفاهم عنها — . وهذه النسخ الثلاث مخالف بعضها بعضاً .

وقد كان أصحاب سليمان بن داؤد (ع) قد عرفوا من جهة انبيائهم (ع) خرابَ الشام ثم عَوْدَها إلى عمارتها ، وذلك قوله تعالى :

(وَقَضَيْنا إلىَ بَنِي إسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ في الأرْضِ مَرَّتَيْن) . ولمّا وقفوا على قصد بخت نصر اليها انجلوا عنها واعتصموا بمصر ومَلِكِها .

ثم إنّ أحد ملوك مصر كان محبّاً للعلم ، وقد سمع مُخْبَرَ التوراة وأنه منزل من السماء . وأمر بتعرّف مَن بقي من خواصّ سليمان بن داؤد من اليهود بمصر وأحسن اليهم ثم أطلق لهم الانصراف إلى بيت

---

١ في الأصل : دار الملك . والمثبت هنا مأخوذ من كتاب « الآثار الباقية » للبيروني ، ص ٢٨٠.

٢ كذا في الأصل ، ولعل الصواب : حين .

٣ في الأصل : صحتها .

المقدس بعد أن عادت بلادُ الشام إلى عمارتهـا ، وأخرج معهم رسولاً ليبذرقهم . وقـال : إنّ قِبَلكم حاجةً إنْ أسعفمتوني بهـا فقد تمّ شكركم لي ، وهو أن تُطْرِفُوني[1] بالتوراة . فأنعموا له بما سأل وحلفوا له بالوفاء .

ولمَّا وصلوا إلى بيت المقدس عجّلوا إجابته وكتبوا التوراة وبعثوا به اليه . فكتب اليهم أن يُنفِذوا اليه مَن له نفاذ في العبرانيّة ليترجموا له بما بعثوا اليه ، فإنه لم يكن يفهم العبرانية ؛ ووعد لهم الرغائب عليه .

واختاروا من أسباطهم الاثني عشر مِن كل سبط ستّةَ نفر ، فبلغ عددهم إلى اثنين وسبعين رجلاً من الأحبار . فلمّا وصلوا إليه وفّر عليهم الأنزال ، وفرّق بين جماعتهم على ستّ[2] وثلاثين فرقةً ، ووكل بكل فرقة منهم رجلاً [٧٨ ب] يقوم بمصلحتهم ويمنع من التمام بعضهم ببعض إلى أن تترجم كل فرقة منهم على حَدَتِها .

فصار في قدر ستّ[2] وثلاثين نسخةً من تراجم التوراة . فقابل بعضها ببعض فوجدها غير مختلفة إلا بقدر ما كان من تقديم كلمة أو تأخيرها . وأجزل لهم الصلات وأحسن تجهيزهم . فسأله المترجمون إن يُسْعفهم بنسخة واحدة منها ليفتخروا بها على أصحابهم ، ففعل . وهـذا هو التوراة الذي لم يقع فيه التبديل أصلاً .

ثم هذه النسخ كلها ناطقة بأن مبلغ السنين من هبوط آدم من الجنّة إلى مجيء الطوفان ألفان ومائتان واثنتان[3] واربعون سنة ؛ وبهـذه السنين يقول النصارى . وأمّا ما ينطق به التوراة المعمول عليه عند اليهود فهو

١ في الأصل : أن تطرقوني .
٢ في الأصل : ستة .
٣ في الأصل : وإثنان .

ألف وستمائه وستّ وخمسون سنة . وأمّا ما ينطق به التوراة الذي عند السامرة فهو ألف وثلاثمائة وسبع سنين .

ويقال إن الأنبياء من بني إسرائيل كانوا بشّروا بولادة المسيح من العذراء البتول في آخر الزمان . فلسبب إنكارهم لنُبوّته نقصوا من مُدَد الأعمار ، ليُوقِعوا ولادته في الألف الرابع الذي هو بعيد من آخر الزمان – أَعْنِي الذي نطق به التوراة وهو سبعة آلاف سنة . فأمّا ما وُجد في التوراة المنقول فإنّ ولادته في الألف السادس ، وذلك قريب من آخر الزمان .

فإن الخبر الذي هو أَوْلى أنْ يُؤخَذ به ما أنبأ به التوراة الذي ترجمهُ اثنان وسبعون حَبْراً من الأحبار . وهو ينطق بأنّ من مجيء الطوفان إلى ولادة موسى[1] (ع) ألف وخمسمائة سنة وستّ سنين ، ومن ولادة موسى[2] (ع) إلى تاريخ بخت نصر ألف وثمان[2] وتسعون سنة ، ومن تاريخ بخت نصر إلى أول تاريخ الاسكندر أربعمائة وستّ وثلاثون سنة ؛ ومن ولادة موسى إلى ولادة عيسى (ع) ألف وثمانمائة وسبع[3] وثلاثون سنة ، ومن ولادة المسيح إلى اول سنة الهجرة ستمائة وتسع[4] وعشرون سنة . فيجتمع ما بين آدم إلى أول سنة [٧٩ أ] الهجرة ستة ألف سنة ومائتان وخمس عشرة سنة فارسيّة .

فأمّا عند كافة أحبار اليهود فإن ما بين آدم الى خروج موسى من مصر الى بحر القُلْزُم لِيَعْبر بهم بني اسرائيل[5] ويدخل بهم برّية فلسطين

---

١ في الأصل : إبراهيم . والمثبت هنا يوجبه السياق وما يوجد في نصوص أخرى ، مثل كتاب « التنبيه والإشراف » للمسعودي ، ص ٢١١ .
٢ في الأصل : ثمانمائة . والمثبت هنا يوجبه السياق .
٣ في الأصل : وسبعة .
٤ في الأصل : وتسعة .
٥ كذا في الأصل . ولعل الصواب : بهم يعني بني إسرائيل ، أو برية إسرائيل . أو يكون « بني إسرائيل » تعليق تسرب إلى النص .

ألفا سنة وأربعمائة وثمان وأربعون سنة مكبوسة ، ومن وقت خروجه من مصر الى أول تاريخ الاسكندر الف سنة ، وما بين تاريخ الاسكندر الى اول سنة الهجرة تسعمائة واثنتان[1] وثلاثون سنة ومائتان وتسعة وثمانون يوماً. فيكون ما بين آدم إلى أول سنة الهجرة عند اليهود أربعة الآلف وثلاثمائة وثمانون سنة ومائتان وتسعة وثمانون يوماً .

فهذه هي مجامع أخبار التوراة على اختلافها في المُدَد والأعمار . وأمّا أبو معشر المنجّم فإنه وضع زيجه على تاريخ الطوفان ؛ وزعم أنّ ابتداءه كان يوم الخميس في الوقت الذي اجتمعت فيه الكواكب السبعة في آخر الحوت ، وأنّه قد مضى نصف سِنِي العالم – وهو مائةُ ألفٍ وثمانون ألف سنة ، فإنّ سني العالم عنده ثلاثمائة وستّون ألف سنة . وزعم أن بينه وبين أول سنة الهجرة ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمس[2] وعشرون سنة فارسيّة .

ورُوي عن بعض أصحاب السِيَر أنّ بين ابتداء خلق آدم وبين ليلة الجمعة التي كان فيها ابتداء الطوفان ألفان ومائتان وستّ وعشرون سنة وشهر (وثلاثة)[3] وعشرون يوماً وأربع ساعات ؛ إلا أن هذا الرجل كان متعسّفاً في تصنيفاته غير مُتَثَبِّتٍ فيما يتكلّم به .

وأمّا الفرس فإنهم يزعمون أنّ ابتداء تاريخهم أول يوم من سني آدم – وآدم عندهم كيومَرث – وأنّ ذلك كان هُرمُزْرُوز من فَرَوَرْدِين ماه عند دخول الشمس أوّلَ الحمل ؛ وأنّ زَرَادُشْت ، الذي

---

١ في الأصل : وإثنان .

٢ في الأصل : وخمسة .

٣ التكميل مأخوذ من « كتاب القرانات » لأبي معشر البلخي ، ص . ١٠ . وأنظر كتاب « الآثار الباقية » للبيروني ، ص ٢١ .

يدّعون نبوّته ، زعموا انه في وقت ظهوره كان قد مضى من سني آدم ثلاثه آلاف سنة شمسيّة ؛ وأنّه قد أطلق هذا القول عند ادّعائه النبوّة ، وكان ذلك [٧٩ ب] عند مضيّ ثلاثين سنة مـن مُلك بشتاسف . ثم التواريخ من بعد بشتاسف معروفة عندهم . وزعموا أن اخنوخ — وهو الذي يسمّيه أهل الغرب الهُرْمُس وأهل الإسلام إدريس — قد وُلد اه متوشلخ — وهوجَم المَلِك ؛ ووُلد لمتوشلخ في آخر عمره لامخ — وهو والد نوح .

وإذ قد أتينا على جمل ما وعدنا ذكره من التواريخ ، فمن الواجب أن نتمم القول بذكر الأمم الماضية أيضاً ، فنقول : أمّا الأُمَم الكبار الساكنون في أطراف الأرض ، فمقصور[1] عددها على ستّة ، وهي الصين والهند والسودان والبربر والروم والترك . فجَنُوب مشرق الارض مسكن الصين ، وشماله مسكن الترك ؛ ووسط جنوب الارض الهند ، وبإزائهم (الروم في شماله ؛ وجنوب مغرب الارض مسكن الحبش ، وبإزائهم)[2] البَرْبَر في شمال مغرب الارض .

فهذه الممالك الستّ[3] عامرة لأطراف الارض المسكونة ، ثم بلاد إيران وجزيرة العرب متوسّطة بينها . وجماعتهم ينقسمون الى السودان والبيضان : فأمّا السودان فهم الذين يسكنون مـا بين خطّ الاستواء الى محاذاة ممرّ السرطان ، وأمّا البيضان فهم الذين مساكنهم بين محاذاة ممرّ السرطان الى محاذاة بنات النعش .

---

١ في الأصل : مقصور .
٢ التكميل مأخوذ من « تاريخ سني العالم » لحمزة الإصفهاني ، ص ١٠ . وانظر كتاب « الإعلام بمناقب الإسلام » للعامري ، ص ١٧١ — ١٧٢ .
٣ في الأصل : المماليك الستة .

وأمّا بلاد يونان فقد كانت مجـــاورة للشام ، وخرج منها الفلاسفة المذكورون . وكان سكّان احد[1] الشام بنو اسرائيل ، وكانت النبوّة فيهم متواترة ، وذلك بعد أنْ غَلَبوا الكنعانيّين عَبَدَةَ الأصنام، لهم أجسامٌ عظيمة . وأمّا الأحقاف فهم ما بين عُمان[2] الى اليمن من أرض العرب ، وكان أهلها جبابرة عُتاة من نسل عاد بن (عوص بن)[3] ارم بن سام ابن نوح . وكان دينهم عبادة الصنم ، وقد بعث الله لهم هوداً فكذّبوه ، فعمّهم الهلاك بالريح الصرصر . وأمّا ثمود فقـــد كانوا يسكنون الحجر وهو فوق وادي القرى الى ارض الشام ، فكانوا من نسل ارم أيْضاً . وقِصّتهم معروفة .

وأمّا بابل فمنه ابتداء علم النجوم ، وذلك قبل زمان ابراهيم (ع) . وسَبَبُه انهم كانوا [٨٠ أ] مقبلين على صناعتَي الفلاحة والملاحة ، ولن يُستغنى فيهما عن أحكام النجوم . وأمّا مصر فمنه ابتداء علم الهندسة . وسببه انّ مدّ النيل كان يكسح مزارعهم في كل سنة ، فيحتاجون الى المساحة في قسمتها . وأمّا الشام فمنه ابتداء علم الطبائع . وسببه ان الوباء في نواحيه كان يكثر ويعمّ ، فيضطرّون الى الاستعانة بالقوى الطبيعيّة .

وأمّا أهل يونان فقد كانوا عُبّاداً[4] إلا الأوحد فالأوحد ممـــن كان يختلف الى أنبياء بني اسرائيل . وأمّا الصين والترك وخراسان فلم يخرج منها نبيّ قط . وذكر أصحاب الأحكام أنّ سببه زيـــادة عرضها على

---

١ كذا في الأصل . ولعل الصواب : أحد (أجناد) .

٢ في الأصل : عمان .

٣ التكميل مأخوذ من « قصص الأنبياء » للثعلبي ، ص ٣٦ ، وتاريخ الطبري ، ج ١ ، ص ٢٣١ .

٤ كذا في الأصل . ولعل الصواب « عباداً (للأصنام) » أو ما شابه ذلك .

ثلاث[1] وثلاثين درجة ، فإن العرض اذا زاد على هذا القدر لم يمرّ على سمت ذلك الموضع شيء من الكواكب السريعة[2] السير .

واذا تحقّق هذا ، فنقول : انّ عُمر الدنيا قد اختلف فيه ؛ فإن المسلمين والصابئين والنصارى واليهود مُجْمِعون على ان عمرها سبعة آلاف سنة على عدد الكواكب السيّارة . وزعم المجوس ان عمرها اثنا[3] عشر الف سنة على عدد البروج . وقالت الهند ان عمرها أربعة (آلاف)[4] الف الف وثلاثمائة الف الف وعشرون الف (الف)[5] سنة ، وهو عندهم مدة[3] حركات الكواكب (و) الاوجات والجَوْزَهَرَات من اول نقطة من الحمل الى ان تعود[6] اليها مرّةً اخرى .

وقد قال الله في محكم كتابه : (تَعْرُجُ المَلاَئِكَةُ وَالرُّوحُ إليهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمسِينَ أَلْفَ سَنَةَ)[7] . وقد ذكرنا معناه في كتابنا الملقّب بـ « الإفصاح والإيضاح » . وقد رُوى عن النبي ﷺ انّ عمر الدنيا سبعة آلاف سنة . وأصدقُ هذه الأقاويل قول الله عزّ وجلّ : (وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيباً)[8] .

---

١ في الأصل : ثلاثة .

٢ في الأصل : الشريفة . والعبارة موجودة في « تاريخ سني العالم » لحمزة الأصفهاني ، ص ٧٤ .

٣ في الأصل : اثني .

٤ التكميل مأخوذ من « طبقات الأمم » لصاعد الأندلسي ، ص ١٦ .

٥ (مدة) : من الهامش وحامل حرف « ص » .

٦ في الأصل : يعود .

٧ سورة المعارج ٤ .

٨ سورة الأحزاب ٦٣ .

الفَصلُ الثَالث

اول مَن وُصف بالحكمة كان لقمان الحُكيم . والله يقول : (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ)[1] . وكان في زمن داوْد النبيّ (ع) ، وكان مقامهما جميعاً ببلاد الشام [٨٠ ب]

وكان انباذ قليس اليوناني يختلف إليه على ما حُكي ويأخذ من[2] حكمته ؛ إلا انه لمّا عاد إلى بلاد يونان تكلّم في جبلّة العالم ما[3] شاء ، فوُجدت[4] ظواهرها[5] قادحةً في أمر المعاد . واليونانيّون كانوا يصفونه بالحكمة لمصاحبته كان[6] للقمان الحكيم ؛ بل هو اول مَن وُصف منهم بالحكمة . وطائفة من الباطنية تنتمي إلى حكمته وتقول بتفضيله ، وتدّعي أن له رموزاً قلّ ما يوقَف على مُنطواها .

---

١ سورة لقمان ١٢ .
٢ كذا في الأصل . وفي ب (ص ٨٣) : منه .
٣ في ب : بما .
٤ كذا في ب . وفي الأصل : فوجد .
٥ في ب : ظواهره .
٦ كذا في الأصل . وفي م (لوحة ١ ب) : لمصاحبة كانت . وفي ب : لمصاحبته التي كانت .

ثم أحد الموصوفين منهم بالحكمة **فيثاغورس** . وقد اختلف بمصر إلى أصحاب سليمان بن داؤد (ع) حين انجلوا[1] اليها عن بلاد الشام[2] ، وكان[3] تعلّم الهندسة قبلهم من المصريّين . فتعلّم أيضاً العلوم الطبيعية والعلوم الإلهية[4] من أصحاب سليمان . ونقل العلوم الثلاثة — أعني علم الهندسة وعلم الطبائع وعلم الدين[5] — إلى بلاد يونان . ثم استخرج بذكائه علم الألحان وأوقعها تحت النسب والاعداد . وادّعى انه قد استفاد هذه العلوم من مشكاة النبوّة .

ثم أحد الموصوفين منهم بالحكمة بعده **سقراط** . وقد[6] اقتبس الحكمة من فيثاغورس ؛ واقتصر من أصنافها على المعالم الالهية . وأعرض عن ملاذّ الدنيا ؛ وأعلن الخلاف في الدين على اليونانية[7] ، وقابل[8] رؤساء ذوى الشرك بالحجاج[9] والأدلّة . فثوّروا الغاغة عليه . وألجأوا ملكهم إلى قتله . وأودعه الملك الحبس[10] تحمّداً إلى جماعتهم ، وسقاه السم تفادياً من شرّهم . وقصّته معروفة بالأخبار المتواترة .

ثم أحد الموصوفين بالحكمة بعده **افلاطن**[11] . وكان فيهم شريف النسب

---

١ في ب : جلوا .
٢ في ب : عن الشام .
٣ في ب : وقد كان .
٤ (والعلوم الإلهية) في ب : والإلهية .
٥ في ب : والعلم الإلهي .
٦ في ب : وكان .
٧ في ب : على اليونانية في الدين .
٨ كذا في الأصل وفي ب . وفي م (لوحة ٢ أ) : وقاتل .
٩ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٢ أ) . وفي ب : بالحجج .
١٠ كذا في الأصل . وفي م (لوحة ٢ أ) : فأودعه الملك الحبس . وفي مخطوطة أخرى لصوان الحكمة (حسب حاشية ب ٢ ص ٨٣) : أودعه الملك إلى السجن .
١١ في ب (ص ٨٤) : أفلاطون .

مِفْضالاً . وقد وافق سقراطَ في اقتباس الحكمة وفيثاغورسَ ؛ إلا انه لم يقتصر على المعالم الالهية[1] ، بل جمع اليها العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية . وله كتب مشهورة تولّى تصنيفها ، إلا انها مرموزة منغلقة[2]. وقد تخرّج به عدد[3] من التلامذة في[4] آخر عمره ، وفوّض[5] التعليم والمدرسة إلى ذوي البراعة [٨١ أ] من أصحابه ، وتخلّى عن الناس متجرّداً لعبادة ربّه .

وفي زمانه فشا[6] الوباء في بلاد يونان . فتضرّعوا فيه[7] إلى الله ، وسألوا احد انبياء بني اسرائيل[8] عن سببه . فأوحى الله اليه بأنه متى[9] ضعّفوا[10] مذبحاً كان[11] لهم على شكل المكعّب ارتفع عنهم الوباء . فابتنوا مذبحاً مثله[12] وأضافوه إلى الاول ، فازداد الوباء . فعادوا إلى النبي[13] (ع)

---

١ في ب : الدينية .

٢ في ب : مغلقة .

٣ في ب : عدة .

٤ كذا في الأصل . وفي ب ، وفي والحاشية . « الواو ناقصة في غ ك م » .

٥ كذا في الأصل . وفي م (لوحة ٢ أ) : ففوض . وفي ب : فوض .

٦ كذا في الأصل وفي ب . وفي م (لوحة ٢ أ) : نشا (أي : نشأ) .

٧ في ب : منه .

٨ في ب : أنبياء الله من بني إسرائيل .

٩ في ب : متى ما .

١٠ كذا في ب . وفي الأصل : أضعفوا . وفي م (لوحة ٢ أ) : اضعفوا ، والألف الأولى مشطوبة .

١١ ناقصة في ب .

١٢ كذا في الأصل . وفي م (لوحة ٢ أ) : مذبحاً آخر مثله . وفي ب : مذبحاً آخر .

١٣ في ب : إلى ذلك النبي .

وسألوه عن سببه[1] . فأوحى الله اليه[2] بأنهم لم يضعّفوه[3] ؛ بل قرّبوا[4] اليه آخر مثله ، وليس هذا بتضعيف[5] المكعّب .

واستعانوا حينئذ بأفلاطن[6] . فقال : انكم كنتم تزجرون عن الحكمة وتنفّرون عن الهندسة ، فابتلاكم الله بالوباء عقوبةً لكم ؛ فإنّ للعلوم الحكمية عند الله مقداراً . ثم ألقى على أصحابه بأنه : متى أمكنكم استخراج خطّين بين خطّين على نسبةٍ متواترةٍ ، توصّلتم[7] إلى تضعيف المذبح[8] ؛ فإنه لا حيلة لكم[9] دون استخراج ذلك . فعملوا على استخراجه ، وتمّموا العمل[10] بتضعيفه . وارتفع[11] الوباء عنهم . فأمسكوا عن ثَلْب الهندسة وغيرها من المعالم النظرية .

ثم أحد الموصوفين منهم بالحكمة بعده **أرسطاطاليس** . وهو معلّم الاسكندر المعروف بذي القرنَيْن[12] . وكان مُلازماً لأفلاطن[13] قريباً من

---

١ في ب : عن ذلك .
٢ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٢ أ) . وفي ب : فأوحى إليهم .
٣ كذا في ب . وفي الأصل : تضعفوه .
٤ في ب : قرنوا .
٥ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٢ أ) . وفي ب : تضعيف .
٦ في ب : أفلاطون .
٧ كذا في ب . وفي الأصل : توصلوا .
٨ كذا في الأصل وفي ب . وفي م (لوحة ٢ أ): تضعيف ذلك المذبح .
٩ كذا في ب . وفي الأصل : لهم .
١٠ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٢ أ) . وفي ب : وقاموا بعمل تضعيفه : وله حاشية : « غ : تتموا العمل تضعيفه » .
١١ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٢ أ) . وفي ب : فارتفع .
١٢ في ب (ص ٨٥): الإسكندر ذي القرنين .
١٣ في ب : لأفلاطون .

عشرين سنة لاقتباس الحكمة . وكان يسمّى في حداثته « روحانياً »[١] لفرط ذكائه ؛ وكان أفلاطن[٢] يسمّيه « عقلاً »[٣] . وهو الذي صنّف الكتب المنطقية وجعلها آلةً للعلوم ، حتى لُقّب بـ « صاحب المنطق » . وهو الذي رتّب الأبواب الطبيعية والأبواب الالـهية ، ووضع[٤] لكل باب منها كتاباً على حِدةٍ ، محافظاً على الوِلاء فيه . وفي أيّامه استتبّ المُلْكُ لذي القرنين وانقمع به الشِرْك في بلاد يونان .

فهؤلاء الخمسة كانوا يوصَفون بالحكمة . ثم لم يُسَمَّ أحد منهم بعد هؤلاء « حكيماً »[٥] ؛ بل كل واحد منهم كان ينسب الى صناعة مِن الصناعات أو سيرة مِن السِيَر ، مثل بقراط الطبيب [٨١ ب] وأوميرس[٦] الشاعر وأرشميدس المهندس وديوجانس الكابي وديمقراطيس الطبيعي .

وقد تعرّض جالينوس في زمانه حين[٧] كثرت تصانيفه[٨] لأنْ يوصف بالحكمة — أعني أن ينقل عن لقب الطبيب إلى لقب الحكيم . فتهزّؤُوا[٩] به وقالوا : عليك بالمراهم والمسهلات وعلاج القروح والحُمّيَات ! فإن الحكمة الالهية أدقُّ مأخذاً من أن يقف عليها مَن يتربّب[١٠] في معالمها . فإنّ مَن شهد على نفسه بأنه شاكّ في العالم أقديمٌ هو أم مُحْدَث ،

---

١ في ب : الروحاني .
٢ في ب : أفلاطون .
٣ في الأصل : عقلا . وفي ب : العقل .
٤ كذا في ب . وفي الأصل : ووصف .
٥ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٢ ب) . وفي ب : بالحكيم .
٦ في الأصل : أوميرش .
٧ كذا في ب : وفي الأصل : حتى .
٨ في ب : تصنيفاته .
٩ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٢ ب) . وفي ب : فهزأوا .
١٠ في الأصل : يترتب . (وهذه الجملة ناقصة في م وب) .

وفي المعاد أحقٌ هو أم باطل ، وفي النفس أجوهرٌ هي[1] أم عرض ، لمتّضعة درجتُه[2] مِن[3] أن يسمّى حكيماً .

والعجب من أهل زماننا انهم متى رأوا انساناً قرأ كتاب اقليدس وضبط اصول المنطق ، وصفوه بالحكمة ، وإنْ كان خِلْواً من العلوم الالهية ؛ حتى انهم ينسبون محمداً[4] ابن الرازي لمهارته في الطبّ اليها — هذا ، أعزّك الله ، مع صنوف هذيانه في القدماء الخمسة وفي الأرواح الفاسدة .

ولقد كان شخينا ابو زيد احمد بن سهل البلخي رحمه الله ، مع توسّعه في اصناف المعارف واستقامة طريقته في أبواب الدين ، متى نَسَبَه أحدٌ من مُوَقّريه إلى الحكمة يشمئزّ منه ويقول : لَهفي على زمانٍ يُنسب[5] فيه ناقصٌ مثلي إلى شرف الحكمة ، كأنهم لم يسمعوا قول الله تعالى (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إلاَّ أُولُوا الألْبَابِ)[6] . وهذا حال استاذه يعقوب بن اسحاق الكِنْدي .

وإذا عرف هذا ، فمن الواجب أن تعلم ايضاً انّ من الحكايات المشهورة عن افلاطن انه كان يقول لأصحابه : انكم إنْ عرفتم كل

---

١ كذا في م (لوحة ٢ ب) . وفي الأصل . وفي ب : هو .
٢ (درجته) من الهامش وحامل حرف « ص » . وفي ب : لمتضع الدرجة .
٣ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٢ ب) . وفي ب : عن .
٤ في الأصل : محمد .
٥ في الأصل : لم ينسب . وفي الهامش (بحرف « ظ ») : الظاهر إسقاط لفظة لم من قوله لم ينسب .
٦ سورة البقرة ٢٧٢ .

شيء فلا تحسبوا انكم عرفتم شيئاً ما لم تعرفوا الله عزّ وجلّ . ثم من الحكايات المشهورة عن ارسطا طاليس انه كان يقول : كنتُ قبل اليوم أشرب وأظمأ ، حتى إذا عرفتُ الله عزّ وجلّ فرويتُ بلا شرب .

ولقد كان أتباع هؤلاء الخمسة من طبقات اليونانيّين الذين سُمّوا حكماء [٨٢ أ] على الإطلاق يُلاحِظون عامّةَ مَنْ لا يُقِرّ بالصانع جلّ جلاله ، ولا يُوقِنُ بالثواب الأبديّ بعد موته ، بعين الزراية والهوان ، ويعاملونهم من الاستخفاف بمثل معاملة الموحِّد للمُلحِد ؛ إلا أن اعتقادهم كان في صورة المعاد يخالف للملّة الحنيفية بنكتة واحدة ، وهي انهم لم يكونوا يعترفون بالبعث والنشور ، لكن كانوا يُوجِبون المثوبة الأبدية لمجرَّد الارواح البشرية . ولهذا ما حكم الاسلام على جماعتهم بالغيّ والضلال . فأمّا إثبات الصانع ووحدانية ذاته ، ونفْيُ الأنداد والأضداد عنه ، فشيءٌ قد أذعنوا له وأوردوا البراهين عليه .

وانما احببنا أن نصف احوالهم على هذا الشرح لأنهم تكلّفوا إتقان صناعة يُستعان بها في عمارة البلاد وينتفع بها في مصالح العباد ، كالطبّ والهندسة والتنجيم والموسيقى وغيرها . وصنّفوا فيها كتباً معروفةً ، فوقعت[1] لها التراجم بالألسنة المفتّنة ؛ وارتضاها ذوو الألباب من الأمم ، وارتفع بمكانها محلُّهم .

ثم وجدنا أوساخ الزنادقة يصطادون بهم الواحدَ والواحدَ من ضَعَفَة العقول ، ويستدرجونهم بصيتهم الى ما تدنّسوا به من الخلاعة . بل يوهمونهم بأنّ دين الله تعالى ، لو كان ذا حقيقة صادقة ، لَكان اولئك مع تكامل عقولهم ووفور أحلامهم أَوْلَى بإيثاره والتمسّك به .

---

١ في الأصل : فوقع .

ثم وجدنا الجدليين ايضاً يُنادُون عليهم بالتعطيل والإلحاد ؛ ويوهمون الدهماء انّ لدين الحقّ خصوماً أقوياء ، وانه – لولا تجرُّدنا لمجاهدتهم وانبعاثنا لفَسْخ أباطيلهم ، لَطبَّق الإلحادُ بيضةَ الاسلام . ولعمري فإنّ للجدليين سعياً مشكوراً في نصرة الحقّ وتأييد الدين ؛ إلا ان أضافتهم التعطيل الى اولئك الحكماء ربما صار مكسبةً لتزيين الإلحاد ومدعاةً لتفخيم الزندقة . وذلك مما يؤيد حِيَل[1] الدهرية على الضعاف من البرية .

---

١ في الأصل : جيل .

[٨٢ ب]

الفَصلُ الرّابع

مذهب انباذ قليس في صفات البارىء عزّ وجلّ انه ، وإن وُصف بالعلم والجود والإرادة والقــدرة ، فليس هوذا مَعانٍ متميّزة تختصّ[١] بهذه الأسماء المختلفة . لكن دائماً نقول لكل واحد من موجودات العالم انه معلومُه ومقدوره ومُراده وفيضُ جوده ، من غير ان نُثْبِت فيه[٢] معانِي شَتّى[٣] ، كذا ايضاً نصف مُوجِدَها بالعلم والجــود والإرادة والقدرة[٤] ، وإنْ كان أَحَدِياً[٥] فرداً .

وكما أن وجوده ليس يشبه شيئاً من موجودات العالم ، إذ الموجودات العالمية محققة بالوجود الإمكانيّ — أعني بحسب الصنعة وذاتــه واجب[٦] الوجود ، لا بحسب الصنعة ؛ كذا ايضاً وحدانيته ليست[٧] تشبه وحدانية

---

١ في الأصل : ذا مكان متميزة يختص . وفي ب (ص ٨٧) : ذو مكان متميز يختص .
٢ في ب : منه .
٣ في ب : تنتهي ؛ وله حاشية : « غ : تهى (!)» .
٤ (والإرادة والقدرة) في ب : والقدرة والإرادة .
٥ في ب : واحداً .
٦ في ب : واجبة .
٧ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٣أ) . وفي ب : ليس .

شيء من موجودات العالم . إذ الوحدانيات العالمية[1] معرضة للتكثر — إما بأجزائها ، واما بمعانيها ، واما بنظائرها — وذاته متعال[2] عن هذا .

فهو إذاً وإنْ صلح أن يوصَف بالعلم والجود والقدرة والإرادة ، فإن[3] أخص صفاته هو أنه حق بذاته وحكيم . وان معنى الحق أن وجوده بحيث يمتنع انطلاقُ أن لا وجود عليه[4] . وأن معنى الحكيم هو انه مُوجِدٌ لكل شيء على أتم ما يليق به من الغرض .

ثم انه من بعد اعترافه بهذه الجملة الحَسَنَة قد خلط بشأن المعاد . فإن المشهور من مذهبه انه كان يقول بالمحبة والغلبة . ومعناهما أن جوهر النفس ذو معنيَيْن احدهما الطبع والآخر العقل ؛ وأنه قد تتفق[5] له فطرة[6] بحسب الطبع فيصير حينئذ مُؤدياً أفعالَه[7] بحسب المحبة ، وفطرة بحسب العقل فيصير حينئذ مؤدياً أفعاله بحسب الغلبة ؛ وان لكل واحد من الفطرتين[8] مُدة زمانية مساوية لمدة صاحبتها ؛ وان أحد الفطرتين مُلِذة والاخرى مُؤْلِمة . وليس يوجد على ما اخترعه من هذي[9] الدعاوى شيء من الحجج أصلاً .

---

١ كذا في ب . وفي الأصل : للعالمية .
٢ في ب : متعالية .
٣ كذا في الأصل . وفي ب : فمن .
٤ كذا في الأصل . وفي ب : عليه إطلاق اللاوجود ؛ وله حاشية : « م ، ج ، ك : أن لا وجود » .
٥ في الأصل : يتفق .
٦ في الأصل : نظرة ؛ وفي الهامش : فطرة في الموضعين .
٧ في الأصل : لأفعاله .
٨ في الأصل : النظرتين ؛ وفي الهامش : الفطرتين في الموضعين .
٩ كذا في الأصل .

وقد وافقه فيثاغورس فيما يعتقد[1] من صفات الباريء تعالى ، إلا في نكتة [٨٣ أ] واحدة ، وهي انه يزعم[2] انّ وصْفَنا إيّاه انه[3] (حقّ متعلّق بوصفنا اياه انه)[4] حكيم ، فإنّ[5] الحكمة قبل الحقّ ، وبها يصير الحقّ حقّاً .

ثم خالفه في شأن المعاد أيضاً[6] . فإن المشهور من مذهبه انه كان يقول أن العالم بكلّيته منقسم إلى اثني عشر قِسْماً[7] ، اربعةٌ منها هي الأجرام السفليّة — أعني الأرض والماء والهواء والنار[8] — وثمانية منها هي الأجرام العلوية — أعني[9] السموات السبع والكرسيّ المحيط بها ؛ وانّ فوق هذا العالم عالماً نورانيّاً لا تدرك العقولُ[10] حُسْنَه وبهاءَه ، واليه تشتاق الأنفس الزكيّة ؛ وأن كل قسم من هذه الأقسام منضود تحت القسم الذي يَعْلُوه ، وهو بالإضافة إلى المستعلي عليه كالثُقْل[11] له .

وأيُّما انسان أَحْسَنَ تقويم نفسه بالتبرؤ من العجب والتجبّر (والمراءاة)[12]

---

١ كذا في الأصل . وفي ب : يعتقده .
٢ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٣ أ) . وفي ب : رعم .
٣ في ب : بأنه .
٤ التكميل من السياق ، وهو ساقط في ب أيضاً .
٥ كذا في ب . وفي الأصل : بأن
٦ كذا في الأصل . وفي ب : وأيضاً ؛ وله حاشية : « ك ، م : المعاد أيضاً فانالمشهور ».
٧ كذا في ب . وفي الأصل : قسمة .
٨ (والهواء والنار) كذا في الأصل وفي ب . وفي م (لوحة ٣ب): والنار والهواء .
٩ كذا في ب (ص ٨٨). وفي الأصل : يعني .
١٠ في الأصل : يدرك العقول . وفي ب : يدرك العقل .
١١ كذا في الأصل وفي ب . وفي م (لوحة ٣ب) : كالثفل ، ولعله الصواب .
١٢ التكميل من ب (ص ٨٨) .

والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية ، فقد صار مستأهلاً لأنْ يصير أَعْلى أقسامها فيطّلع على جميع ما شاء[1] في جواهر العـــالم من الحكمة الالهية . ومتى سعد بذلك فقد نال السرور الحق والعزّ الحق ؛ فإن الاشياء المُلِذَّة حينئذ تأتيه رسلاً نحوَ إتيان الألحان الموسيقية الى حاسّة السمع ، ولا يحتاج الى[2] ان يتكلّف[3] طلبها أصلاً .

وقد وافقه سقراط على هذا ، إلا في نكتتين . إحداها أنْ قال انّ وصْفنا ايّاه انه حكيم متعلّق بوصْفنا ايـــاه انه حق ، فإن الحق قبل الحكمة ، ومهما حصل العلم على غاية كماله وُصف بأنه حكمة[4] .

والاخرى ان قال ان السماء هي (في)[5] النشأة الثانيـــة تصير بلا كوكب[6] . فإن سبب ثباتها فيها هو سُرْعة حركات الافلاك الحاملة لها، وكل متحرّك فإلى سكون مّا ؛ ومهما سكنت الأفلاك عن دورانها ، فإن كواكبها تتناثر فتصير[7] محيطـــة بالأرض متصلاً[8] بعضها ببعض كالدائرة الملتهبة . وانّ كل نفس كانت دَنِسة شريرة فإنها تبقى في هذه الأرض المحاطة باللهيب. وتصير السماء للأنفس الزكيّة كالأرض : وتصير سماؤهم سماءً نوريّة أشرفَ من هذه ؛ وهناك الحسن المحض واللذة المحضة. [٨٣ ب]

---

١ ناقصة في ب .

٢ ناقصة في ب .

٣ كذا في الأصل . وفي ب : يتكلف في .

٤ كذا في الأصل وفي ب . وفي م (لوحة ٣ب) : حكمته .

٥ التكميل من ب .

٦ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٣ب) . وفي ب : كواكب .

٧ كذا في ب . وفي الأصل : يتناثر فيصير .

٨ كذا في الأصل وفي ب . وفي م (لوحة ٣ب) : : متصلة .

ثم زاد على **فيثاغورس** ايضاً[1] بأن قال إنّ[2] كلّ انسان شرف باقتناء الحكمة الخالصة فقد صار محتوياً على الخيرورة المُطْلَقة. وأَعْلَى درجات العبد في الخيرورة هو أن يكتفي بمولاه الحق عزّ اسمه عن الواسطة بينه وبين مولاه . ومَن احتاج في اقتناء الحكمة إلى واسطة بينه وبين مولاه فهو ناقص في درجات[3] العبوديّة ؛ وكل مَن كانت الوسائط بينه وبين مولاه اكثر فهو في رتبة العبوديّة أَنْقَصُ .

وإذا[4] كان البدن مفتقراً في مصالحه إلى تأثير الطبيعة ، وكانت الطبيعة مفتقرةً في تأدية أفعالها إلى تدبير النفس ، وكانت النفس مفتقرةً في اختيارها إلى إرشاد العقل ، ولم يكن فوق العقل فاتحٌ إلا الهداية الالهية ؛ فبالحريّ أن يكون المستعينُ بصريح العقل في كافّة المصارف مشهوداً له بغبطة[5] الاكتفاء بمولاه ؛ وأن يكون التابعُ لشهوة البدن ، المنقادُ[6] لدواعي الطبيعة ، والمؤاتي لهوى[7] النفس ، إذا لم يكن مستمسكاً بموُجب العقل ، بعيداً من مولاه ناقصاً في رتبته . فإذاً لا خيرورة لِمَن لزم الاوائل الكثيرة ولم يترقّ بعقله إلى الحق الاوّل[8] .

وأمّا[9] **افلاطون** فقد اختُلف في مذهبه . فإنه قال في كتابه[10]

---

١ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٣ب) . والكلمة ناقصة في ب .
٢ ناقصة في ب .
٣ (درجات) كذا في الأصل . وفي ب (ص ٨٩) : ذاته في .
٤ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٣ب) . وفي ب : فاذا .
٥ كذا في الأصل . وفي ب : بفطنة .
٦ مجرورة في الأصل ، وذلك بعيد . وفي م (لوحة ٤ أ) : المنعاد (غير معجمة) . وفي ب : اعتقاداً .
٧ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٤ أ) : وفي ب : لقوي .
٨ في ب : الأول الحق .
٩ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٤ أ) . وفي ب : أما .
١٠ كذا في الأصل وفي ب . وفي م (لوحة ٤ أ) : كتاب .

« بولوطيقوس »[1] – أيْ تدبير المدن[2] – ان العالم أَبَدِيّ غير مكوَّن دائم البقاء ؛ وتعلّق بهذا القول برقليس[3] الدهريّ وصنّف في أزليّة العالم كتابه الذي نقضه يحي النحويّ . ثم ذكر في كتابه المعروف بـ « طيماوس »[4] ان العالم مكوَّن ، وأن البارىء قد أبدعه من لانظام ، وان جواهر العالم كلها مركَّبة من المادة والصورة ، وانّ كل مركَّب فهو معرَّض للانحلال .

ولولا أن تلميذه ارسطاطاليس شرح معناه مِن[5] اختلاف القولَيْن[6] لحكم عليه بالحيرة – إلا إنه بَيَّنَ انّ لفظة « المكوَّن » مترّتبة[7] تحت الاسماء المشتركة[8] ؛ وانّ مقصودة من قوله أن العالم أَبَدِيّ غير مكوَّن – اي لم يسبقه زمان ولم يُحْدَثْ عن شيء ؛ [٨٤ أ] وانّ مقصوده من قوله انه مكوَّن وقد صرفه البارىء من لانظامٍ إلى نظامٍ – اي وجوده متعلّق بالصنعة الناظمة للمادّة بالصورة . وليس ولا لواحد من هذَيْن وجودٌ بذاته دون الاتّحاد بصاحبه ، فالمُبْدِع لهما إذاً قد[9] أوجدهما على التأحيد النظميّ . فهو إذاً بفعله الإبداعيّ صارفٌ للعالم من لانظامٍ إلى نظامٍ – ايْ من العدم إلى الوجود .

---

١ في الأصل : ثولوطيقوس . وفي ب (ص ٨٩): أفولطيقوس ، وقراءات أخرى في حاشية . وهو Πολιτικος

٢ مصححة كذا في ب . وفي كل المخطوطات : البدن .

٣ كذا في م (لوحة ٤ أ) . وفي الأصل : بوقليس . وهو Πρόκλος

٤ أي Τίμαιος

٥ كذا في الأصل . وفي ب : في .

٦ كذا في ب . وفي الأصل : القوانين .

٧ كذا في الأصل . وفي ب (ص ٩٠): مرتبة .

٨ كذا في الأصل وفي ب . وفي م (لوحة ٤ أ) : المتركبة .

٩ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٤ أ) . والكلمة ناقصة في ب .

ولقد صرّح بذلك في كتاب « النواميس »[١] ، فقال انّ للعالم بدءاً[٢] عِلّيّاً وليس له بَدْءٌ[٣] زمانيّ – ايْ له فاعل قد اخترعه لا في زمان ؛ وانّ فاحصاً (إنْ)[٤] فحص عن سبب اختراعه له ، أجبناه بأنه مُرِيدٌ بذاته لإفاضة[٥] جوده وقادرٌ على ايجاد ما أراد[٦] .

وبمثله قد أطلق القول في كتابه المنسوب الى « فاذن »[٧] بأنّ[٨] جوهر النفس غير مكون[٩] وانه لا يموت ؛ وقال في كتاب « طيماوس » انه مكوَّن وانه ميّت[١٠] غير دائم . وقد تولّى ارسطاليس تبيين مُراده من اختلاف اللفظتَيْن فقال : عَنى بقوله الاوّل ايْ لم يتدرّج في حدوثه من القوّة الى الفعل ، لكنه أُحْدِثَ[١١] دفعةً ؛ ثم لن يعرض لها[١٢] الموت في دار المثوبة . وعَنى بقوله الثاني انه معرَّض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة ؛ وانّ ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأَبَديّ لولا استبقاء الله له على الدوام . ولقد صرّح بذلك في كتاب « طيماوس » ، فقال انّ خالق الكل أَوْحَى الى الجواهر الروحانية بـ « انكم لستم بحيث لا تموتون ولكنّي استبقيكم بقوّتي الالهية »

---

١ أي Nômol
٢ في الأصل : بديناً .
٣ في الأصل : بدو .
٤ التكميل من ب .
٥ في ب : لإقامة .
٦ في ب : أراد .
٧ أي Φacswy
٨ كذا في ب . وفي الأصل : ان .
٩ (جوهر النفس غير مكون) كذا في الأصل . وفي ب : النفس غير مكونة .
١٠ كذا في الأصل . وفي ب : يموت ؛ وله حاشية : « م ، ك : ميت » .
١١ في ب : حدث .
١٢ كذا في الأصل ، ولعل سابق الضمير هو « النفس » . وفي ب : ثم ان لها ، وذلك تحريف.

ومن مثله[1] قد أوضح ارسطاطاليس حقيقة الصواب ممـا[2] اختلف فيه فيثاغورس وسقراط في ان الحكمة قبل الحق والحق قبل الحكمة ، فقال: ان الحق أعمّ من الحكمة ، إلا انه قد يكون جَلياً وقد يكون خَفياً ؛ وأمّا الحكمة فهي أخصّ من الحق ، إلا انها لن تكون إلا جليّةً . فإذاً الحق مبسوط في العالم مشتمل[3] على الحكمة المستفيضة في العالم ، والحكمة [٨٤ ب] مستفيضة في العالم مُوضِحَة للحق المبسوط في العالم . وكِلا المعنيَيْن ليسا يفارقان صنعَ المُوجِد للعالم وقوّته الممسكة للعالم . فالقولان اذاً مقبولان بجهةٍ وجهةٍ[4] .

فهذا هو جُمَل[5] ما تصوّرناه[6] من مذهب هؤلاء الاربعة وتلقّفناه[7] من الأئمّة المنسوبين الى الفلسفة . وليست كتبهم المصنّفة في هذه الأبواب بحيث يُوقَف من غير فاتح يفتحها ، فإنهـا محشوة بالرموز والألغاز . وانما كانوا يتعمّدون[8] ذلك لمَعَان ثلاثة : **أحدها**[9] الكراهـة لئلا يغوص على أسرار الحكمة أحَدٌ ممن ليس لها بأهلٍ ، فتصير عُدّةً له على اكتساب ضرب من الشرارة ؛ **والثاني** انْ لا يتوانى العاشق لها في بذل العناية لاقتنائها ، وإنْ لحقته الشُقّة[10] في تحصيلها ، ويستصعبَها

---

١ (ومن مثله) كذا في الأصل . وفي ب (ص ٩١) : و .
٢ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٤ب) . وفي ب : فيما .
٣ في ب : يشتمل .
٤ (بجهة وجهة) كذا في الأصل . وفي ب : بجهة واحدة .
٥ في ب : جملة .
٦ في ب : تصور .
٧ في ب : تلقف .
٨ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٤ب) . وفي ب : يتعهدون .
٩ كذا في ب . وفي الأصل وفي م (لوحة ٤ب) : احداها .
١٠ كذا في الأصل وفي م (لوحة ٤ب) . وفي ب : المشقة .

الكسلانُ لغموضها ويزدريها ؛ **والثالث** تشحيذ الطبع[1] باستكداد الفكر لئلا يجنح المتعلّم الى طيب الدَعة ورَوح النفس ، ويُقبل بجهده على تفهّم ما يَنْفِرُ عنه الطبع[2] .

فأمّا مذهب ارسطاطاليس فقد أوردنا جملته[3] في كتابنا الملقّب بـ « العناية والدراية » وأوضحنا طُرُقه في « التوحيد والمعاد » .

١ كذا في الأصل . وفي ب : الطبائع ؛ وله حاشية : « م ، ك : الطباع » .

٢ ناقصة في ب .

٣ في الأصل : جملة .

الفَصْلُ الخامِسُ

أن العقل وإنْ صلح لتدبير عامّة مـا تحته مـن الموهومات الحسّيّة ولإمساك كافّة ما فوقه من المعقولات البديهية ، فإنه ليس يصلح لها إلا بالقوّة الالهية المستعلية عليه . وكـما أن الطبيعة محيطة بالأجسام إحاطةَ التدبير لها ، والعقل محيط بالنفس إحاطةَ الهداية لها ، كذا الاوّل الحقّ محيط بالأشياء كلها إحاطةَ التقدير لها . فإذاً الجسم بجبلّتِهِ طائع للطبيعة ، والطبيعة بجبلتها طـائعة للنفس ، والنفس بجبلّتها طائعة للعقل ، والعقل بجبلّته طائع للبارىء تعالى .

وبهذا يُعلم انّ كل واحد من مبْدَعات العالم وإنْ كـان بالإضافة إلى خاصّ غرضه كاملاً له ، فإنه في جبلّتة مقهور ناقصُ [٨٥ أ] الذات ؛ وانّ الكمال المُطْلَق للأحد الحق . بل بهذا يُعلم ان الموجودات العالميّة مرتبطة بعضها بالبعض ؛ وانّ القوةّ الإلهيّة سارية فيها كلها ؛ وانّ مُوجِد ذواتها ليس بجسم ولا طبيعة ولا نفس ولا عقل ، لكنّه جلّ جلاله متقدّم لها بالوجود الأوّلي .

وإذا عُرف هـذا ، فنقول : لسنا نشك في انّ كل شيء يوجَد فاعلاً فهو أشرف من الشيء الذي ليس يصلح لتأدية شيء مـن الأفعال أصلاً ؛ وانّ كل شيء وُجد عالماً فهو أشرف من الشيء الـذي ليس

يصلح لإبراز شيء من الأفعال ، بل هو مستعدّ لمجرّد الانفعال — أعني أنْ يكون بجوهريّته محلاًّ للأعراض ؛ وبمثله لن يصلح لأن يعلم شيئاً بذاته ، لكنّه مستعدّ لأن تتّحد[1] به قوّة العرفان ، كما هو مستعدّ لأن تتّحد به قوّة الفعل .

وكما انّ الإبرة والسكّين والمِثقب والفأس لو كانت فاعلةً بجسميتها دون ما اتّحد بها من القوى المختلفة لَوُجدت أفاعيلُها متشاكلةً ، كذا أيضاً الحيوانات المختلفة الأنواع لو علمت المصالح بجسميّتها دون ما اتّحد بها من القوى المفتنّة لَوُجدت مطلوباتُها متشاكلة .

فاذاً لا يجوز ان يُحكم بأنَّ ذات الجسم أشرفُ الموجودات ، أو أنْ يُحكم لشيء من الأجسام بالتقدّم في الشرف . بل (...)[2] بواسطة معنىً آخر متّحد به ، إمّا الطبيعة واما النفس واما العقل . فقد ظهر اذاً انه لو وُجد شيء من الموجودات فاعلاً مّا وقد انفرد في قوامه عن الجسم ، فهو لا محالة أشرف من ذات الجسم .

وليس يُشكّ انّ الطبيعة وإنْ كانت فعّالة فلا قوام لها إلا بالجسم ، اذ هي في الحقيقة حِلْيَةٌ جسمانيّةٌ .

وأنّ النفس قد تكون حسّيّة وقد تكون نُطْقيّة . ثم الحسّيّة ليست تُبْرِز أفعالها ولا تُصيب معارفها إلا بالاعضاء الجسمانيّة التي أُعدَّتْ لها بالقوى الطبيعية ؛ فهي اذاً حِلْيةٌ [٨٥ ب] للجسم الطبيعي . وكل ما هو حلية الشيء فقوامه متعلّق به ؛ وذو القوام بذاته أشرف مما لا قوام إلا بغيره .

---

١ في الأصل : يتحد .

٢ قد سقط شيء من النص ولعله « إنما يفعل » أو « لا يتشرف إلا » أو مثل ذلك .

وأمّا النفس النطقيّة فهي علاّمة فعّالة معاً ، وقد توجد[1] في الجسم المتحلّي بالنفس الحسّية . فهي اذاً إنْ لم تكن صالحة لأن تقوم بذاتها ، فالمتحلّي بها أشرف ذاتاً منها ؛ وإن كانت صالحة لأن تقوم بذاتها فهي[2] أشرف ذاتاً من المتحلّي بها . وإن كانت صالحة لأن تنفرد عنه في القوام فبالحريّ ان نشهد لها بالشرف عليه .

واذا عُلم ان الجبلّة الإنسية مشاركة للحيوانات كلها في الجسميّة وفي الطبيعية وفي القوى النفس الحسّيّة ، ثم تنفصل عنها بالنفس النطقيّة ، فهي اذاً تُوصَفُ بالإنسانيّة إلا بهذه .

واذا تحقّق هذا ، فمن الواجب ان نترقّى في البيان قليلاً فنقول : لمّا كانت النفس النطقية منتظمة لقُوّتي[3] الفعل[4] والعرفان ، وقد عُلم ان النفس الحسّية ليست تفوز بالعرفان[5] ، فلا عجب ان يظنّ الانسان انها تكون كافية في تكملة الانسانيّة ، ولم يُحتاج معها الى النفس الاخرى . فنحن اذاً جُدَراء بإن نُزيل هذا الظنّ بإيضاح وجه الفُرقان بينهما فنقول :

أمّا النفس الحسّية فإن تأديتها للفعل إمّا ان يقع[6] بحسب هيجان الشهوة ، وإمّا ان يقع بحسب فوران الغضب . وبهيجان الشهوة يتحرّك الحيوان الى استزادة ما ينتقص من بدنه ، وبفوران الغضب يتحرّك

---

١ في الأصل : يوجد .

٢ في الأصل : فهو .

٣ في الأصل : قوى .

٤ في الأصل : العقل . والمثبت هنا مأخوذ من الهامش الحامل عبارة « نسخة صحيحة » .

٥ كذا في الأصل . ولعل الصواب : تعوز العرفان .

٦ في الأصل : تقع .

الحيوان الى دفع ما يضرّ ببدنه . وكِلا الفعلَيْن يُؤَدّيهما الحيوان بحسب شوقه .

فأمّا إصابتها العرفان فإما ان يقع بآلة بدنيّة ، كالإدراك بالحسّ ، وإمّا ان يقع بغير آلة بدنيّة ، كالتخيّل بالوهم . وبالآلة البدنية يميّز الانسان بين الأشياء الحاضرة ، وبغير الآلة البدنية[1] يميّز الانسان بين الأشياء الغائبة . وكِلا التمييزَيْنِ يفوز بهما الانسان بحسب الانفعال الإدراكي.

فأمّا النفس النطقية فإن تأديتها للفعل لن يقع إلا بحسب الاختيار للمعاني الأفضل بالرؤية الصادقة ، وإصابتها العرفان لن يقع إلا بحسب [٨٦ أ] الاستنباط من المعقولات البديهيّة بالفكر الصحيح .

فإن النفس الحسّية وإنْ وُجدت منتظمة[2] لقوتي[3] الفعل[4] والعرفان فإنّ القوّتَيْن تتباينان . والدليل عليه أن هيجان الشهوة متعلّق بالكبد ، وفوران الغضب متعلّق بالقلب ، وإصابة التمييز متعلّق بأجزاء الدماغ . ثم كمالها للفعل[5] والعرفان لن يقع إلا بحسب المحرِّك لها من خارجٍ — أَعنِي المحسوسات والمشوّقات .

فأمّا النفس النطقية فليست تستغزر المعرفة إلا بحسب الاستغزار للمعرفة[6] . فقوّتا الفعل والعرفان فيها إذاً تُبْدِيان[7] كمالَيْهما بمجرّد

---

١ (البدنية) : من الهامش وحامل حرف « ص » .

٢ (منتظمة) : من الهامش وحامل حرف « ص » .

٣ في الأصل : لقوى .

٤ في الأصل : العقل . والمثبت هنا مأخوذ من الهامش الحامل عبارة « نسخة صحيحة » .

٥ في الأصل : للعقل . والمثبت هنا مأخوذ من الهامش الحامل عبارة « نسخة صحيحة » .

٦ كذا في الأصل . ولعل عبارة تنتهي بـ « الا بحسب » سقطت من النص بعد « إلا بحسب » .

٧ في الأصل : يبديان .

ذاتَيْهما ، لا بمحرِّك من خارجٍ . ثم هما ليسا يتباينان .

فقد ظهر انّ النفس الناطقة تكون مستغنية في تأديـة فعلها وتحقيق عرفانها عن الاستعانة بشيء من المعاني الجسدانية ؛ وأمّا النفس الحسّية فتكون[1] مفتقرةً فيها إلى المعانـي الخارجة . فبالحريّ أنْ يكون المغنى المستغني في تحصيل أفعاله وتقرير[2] معالمه عن كافّة المعاني الجسدانية صالحاً لأن يقوم بذاته . ولا كذلك المفتقر اليها .

وبهذا يُعلم انّ اقتباس الحكمة وإنْ كـان مُجْدِياً في استصلاح النفس الحسّية فإنّ جدواه فيه يكون عرضيّاً ، لأنّ القصد الأوّل من مُقْتَبِسها يكون متّجهاً إلى استصلاح القوّة الاختياريّة ، لِتصير[3] أفعاله مُؤَدَّاةً بحسب الفضيلة ومعارفه مُعْتَقَدَةً بحسب الحقيقة[4] ، فيسلم عن الآثين والتقليد . إلا انه يتعاطى مـع ذلك تأديب الشهوة والغضب ، لِيُذْعِنِ للعقل في الهوى والمُنْيَة .

---

١ في الأصل : تكون .
٢ كذا في الأصل . وفي الهامش (بكلمة « نسخة ») : تغزير ، ولعله الصواب .
٣ في الأصل : ليصير .
٤ في الأصل : العقيدة . والمثبت هنا مأخوذ من الهامش الحامل كلمة « نسخة » .

الفَصلُ السَّادِس

ان العلوم الحقيقيّة التي هي أبَدّيـة باليقين ــ نحوَ اعتقادنا بأنّ المساوية للشيء[1] الواحد متساوية ، وأنّ الكل أكثر من جزْئه ــ لن تصير مستثبَتةً بالحسّ البدنيّ ، الذي هو معرَّض للغلط والسهو ؛ لكنّها تصير مُقْتَنَاةً بالعقل الغريزيّ ، الذي هو حُجّة إلهيّة ، وقد أُقيم للنفس مقامَ القوّة المُبصِرة للعين الجسدانية[2] .

وإذ كانت العقول الصريحة في الجبلّة البشرّية متّحدة بالأرواح الحسّية ، ومعلومٌ ان المتّحدَيْن في الجبلّة [٨٦ ب] متى ابْتُغيَ بالسَعْي تجريدُ أحدهما[3] عن الآخر فانّ الخَطْب سيصعب جدّاً ولن يُستغنى في شأنه عن الدُرْبة والارتياض ؛ ثم إذا لم يجرد العقل عن الحسّ فإنّ البدن سيجذبه من[4] باب التمييز إلى الأبواب التي تشاركنا[5]

١ (للشيء) : من الهامش وحامل حرف « ص » .
٢ في الأصل : الجسداني .
٣ في الأصل : أحدها .
٤ في الأصل : في .
٥ في الأصل : يشاركنا .

فيها[1] أصناف الحيوان ، بل يشغله عن التعرّف للمعاني الحقيقية التي تُنيف بنا على طبائع الموجودات ؛ وإذ كان العبد مَمْنُوّاً من جبلّته بمثل هذه الخُطّة العظيمة – فَلِقائل أن يقول : كيف السبيل إلى النجاة ؟.

جوابه أن الله جلّ جلاله قد أزاح علّته بالأوضاع الدينيّة والمُثُل الشَرْعيّة . فإنها أُسّسَتْ على منهاج تَصْدِفُ[2] الأنفس النطقيّة عن الأشياء المعرّضة للفَناء إلى الأشياء الصالحة للبَقاء ، السالكِ[3] بنا عن الظلام الدامس إلى الضوء المُسْفِر ، ليترقي بها الانسان من طبائع البهيميّة إلى رونق الحكمة ، بل من العالم السفليّ إلى العالم العلويّ . ولهذا ما قيل « انّ الانسان دينيّ بالطبع » .

ثم الحكماء قد أعدّوا فيها قوانين يُستعان بها في استثارة المعاني المستنبطَة منها بقوّة الفكر . فأقاموا تلك القوانين مقام الموازين العَدْلة التي يُؤْمَن الارتيابُ في صدقها وصحّتها . وهي الصناعات الأربع التي يدور عليها علم المنطق – أَعْني التقسيم والتحديد والتحليل والبرهان . فإذاً العاقل مِنّا متى كان في طبعه مناسباً للحكمة – أَعْني أن يكون ذكيّ الفهم قويّ الحفظ جيّد العبارة حَسَن التصوّر – ، ثم كان حريصاً في اقتباسها صادق العناية باقتنائها ، فمن الواجب ان يثقّف النطقية[4] بالمواظبة على الأوضاع المّليّة ، ليتدرّج بها إلى إصابة الحقّ والاعتقاد للحق والمتابعة للحق والإيضاح للحق . ومتى لحقَتْه المِرْيَة في شيء من أبوابها يستعين عليها بالصناعات المنطقيّة ، متمسّكاً فيها بالبحث المستقصي ،

---

١ في الأصل : فيه .
٢ في الأصل : تصدف . والفاعل هو « الأوضاع » و « المثل » .
٣ كذا في الأصل .
٤ كذا في الأصل . وفي الهامش : أي النفس النطقية . ولعل الصواب في النص هو : النفس النطقية .

ومحافظاً على الترتيب المنتظم ، وملازماً للطريقة المستقيمة الـتي لا تشينها هَـوادةٌ ولا مَـيْلٌ .

فُيوقِـنُ أنّ الله جلّ وعزّ قد شرّف جوهرَه بنور العقل ليتعاطى به خلافته على عمارة العالم [٨٧أ] السفليّ ، فيتدرّج به إلى انْ يصير زينةً للعالم العلويّ . فإنه متى دنّس جوهرَه واستهلك ذاتــه فقد خسر الدنيا والآخرة . بل يتحقّق ان الله جلّ جلاله أوّلُه وآخِرُه ؛ فــلا ينقطـع عنه ولا يَؤُمّ سواه ، ويتبرّأ ممّن عــدل عنه وآثر صُحْبَةَ غيره عليه .

فيعلم ان الموت وإنْ كان مُرّاً في مَرْأى العـيـن كريهَ اللقاء ، فإنه في الحقيقة مَعْبَرٌ إلى سادةٍ هم أكملُ لوصاله ممــن واصلَهم طولَ حياته ، وأخلصُ له ممن كان يصادفهم في دنياه . فــلا يكره حضورَ الموت ، ولا يكترث بوروده عليه .

على انّ الواجب عليه انْ يعلم أيضاً انه لن يصلح لأُولئِكَ إلا بعد استصلاح الأفعال الصادرة عن النفس النطقيّة ؛ وهي كلها منحصرة في أنواع خمسة ؛ أوّلها الخطرة ثم الـرأي ثم الاعتقاد ثم الثبات . ولكل واحد من هذه الأنواع حالتان متقابلتان ، إحداهما في المصلحة والاخرى في المفسدة . فإن الذكاء مصلحة للخطرة والبَلَه مفسدة لهـا ؛ والتدُّبر[1] للرأي والإعجاب مفسدة له[2] ؛ والفطنة مصلحة للفكرة والغفلة مفسدة لها ؛ واتّباع الحق مصلحة للاعتقاد والتقليد لرفقاء السوء مفسدة له[2] .

ولقائل أنْ يقول : فإنْ كان الموت بالاضافة الى المستصلحين لأفعال

---

١ في الأصل : والتدبير .
٢ في الأصل : لها .

النفس النطقيّة على هذه الصورة ، فما بال الفائزين بالحكمة منعوا عن إرهاق[1] أرواحهم وإهلاك أجسادهم — وخصوصاً إذا حاولوا به التعجيل الى مَن هو أوّلهم وآخِرهم ؟

جوابه : لأنّ مَن تفرّد بتأسيس البِنْية فليس لغيره أن يتوثّب عليها بالنقض ؛ بل التدبير في نقضها واستبقائها يُوكَّل الى مَن تولّى ابتناءها . ولن يليق بالعبد أن يجني على مِلْك مولاه إلا بأمره . لكن عليه أن يصبر على خدمته ويلتزم طاعته ، بحسب ما مُثّل له ، ويعتقدَ أن أفضلَ عباده مَن دام صبرُه على التقرّب اليه باحتمال المِحَن — لا بحسب[2] الجناية على ملْكه ، أو بالكسر [٨٧ ب] لضيق حبسه ، أو بالتضييع في لوازم أمره ، أو بالافتيات عليه في حُكْمه ؛ لكن بالاعتناق لما حباه، متوخّياً لرضاه إلى أن يُطلقه وينقله عن دار مِحْنَته .

---

١ كذا في الأصل . ولعل الأرجح : إزهاق .

٢ كذا في الأصل ، وأشك فيه .

الفَصلُ السَّابع

إذا[1] كان الرجل الحكيم غير حريص على اللذّات البدنيّة ، كالجماع والأطعمة والثياب الفاخرة ، فإنما يلتمس منها بالمقدار الذي يضطرّ اليه ؛ وبالحريّ أن يُبَعِّد الاهتمام للرياسة أو للمال . وخصوصاً ، إذا أُولِع باستغزار المعلوم ، أيْقَنَ انه متى حاول ذلك لزمه أنْ يجرّد له الرويّة والفكر ، وأنْ يصيِّر النفسَ النطقيّة مباينةً[2] للجسد ولما يتعاطاه الجسدُ ؛ فهو إذاً يتكلّف التبرُّؤ من الملاذّ البدنيّة كلها ، علماً منه بأنها شاغلة عن مطلوبه وعائقة عن تحصيل غرضه . فهو إذاً يكون متجرّداً في مَساعيه لِتَنْحِيَة النفس المُضيئة عن البدن المُظْلِم بغاية ما امكنه واقتدر عليه ، مُؤمِّلاً به الترقّي الى العالم النورانيّ الأبديّ .

فهو إذاً لا يكره الموت عند حضوره ، وينال الأمَنَةَ عن رَوعاته ، ابتغاءً لما بعده من مثوباته وارتقائه الى مـا يُؤمِّله من رفيع حالاته .

---

١ في الأصل : ان .

٢ في الأصل : متابعة .

فهو إذاً يكون ذا نجدة بحقـّه ، وذا عفـّة بصدقه ، وذا فضيلة بكماله ، وذا أمن في سِربه .

فأمـّا المؤثـِر للمال والرياسة على شرف العلم والحكمة ، أو المؤثر للجماع والراحة على التعبد لربّ العزة ، فجديرٌ[1] أنْ يكون خائفـاً للموت وإنْ أيـْقَنَ انه لا محالة لاحـِقـُه ، وأن يكون شديد المهرب منه وإنْ تحقـّق[2] انه لا مهرب عنه . فهو اذاً لا يتعاطى النجدة إلا بحسب احترازه عن مخوفٍ يعتقد فيه انه أضَرُّ به من الموت ؛ فلا يتعاطى العـفّة إلا بحسب خوفه من فقدان لذّةٍ هي عنده أفضلُ ممّا يعفّ عنه . فهو اذاً يصير ذا نجدة منبعثة مـن فرط الجُبْن ، وذا عفـّة منبعثة من فرط الشَرَه . فهو اذاً لا يستحقّ منقبة الشجعان والزُهـّاد ، ولا منقبة شيء من أبواب الفضيلة على الإطلاق .

فإذاً [٨٨ أ] الفائز بالحكمة الحقيقيـّة ، والمرتاض بالعبادة الخالصة ، هو الموصوف بالفضيلة المُطْلَقة . فإذاً كلّ مَـن لم يكن حكيماً متعبداً فإن إطلاق وصف الفضيلة عليه لن يكون إلا بمنزلة الظلّ والخيال .

ولقائلٍ ان يقول : فإنْ كان الأمر كما وصفتم ، ثم وجدنا النفس مرتبطة بالبدن بمثل هذا الربـاط القويّ ، وقد عـُلِم انه سيضطرّ الى الاهتمام لمصالحه بالجبلـّة ، وذلك ممّا يلُجئـُه الى اقتناء المُلْك والى التدبير للأهل ، فإن المعالم الحقيقيـّة يكون[3] إصابتـُها إمـّا ممتنعاً عليه رأساً ، وإمـّا متعذّراً عليه جدّاً ؛ وإمـّا أنْ يقع لنا الاستعدادُ بها بعد فراق النفس

---

١ في الأصل : جدير .

٢ في الأصل : يحقق .

٣ في الأصل : تكون .

للبدن . وهذا حُكْمٌ شنيع ، فإنه يُؤَدّي الى ترك البحث والرويّة • دُمْنا مجبولين على هذه الصورة .

والذي يقال في جوابه انّ الجبلة وإنْ عَقَدَتْهما [1] على هذه الصورة، فإنّ بينهما عناداً ذاتيّاً ، لأن أحدهما روحانيُّ السوسِ [2] محبٌّ للجميل نافرٌ من القبيح ، والآخَر جسمانيّ السوس عاشقٌ للّذيذ هاربٌ من المُؤلِم . والآفات البدنيّة — كالخوف والجوع والأَلَم وغيرها — وإنْ كانت معترضة على النفس ،فإنها لن يعمى بصرها العقليّ عن التمييز بين الجميل والقبيح — أَعْنِي كالعدالة والجور ، وكالعفّة والشَرَه ، وكالشجاعة والخَوَر ، وكالفطنة والغباوه . فإذاً سبيل النفس الناطقة في الميل الى ما هو جميل والنفار عمّا هو قبيح مُضاهِيةٌ لسبيل الروح الحسّية في الميل الى ما هو مُلِذّ والنفار عما هو مُؤْلِم .

وقد يُمْكِنُنا ان نخالف بتمييزنا الشهوات التي تقودنا اليها طبيعاتُنا . والانسان مُمَكَّن من تَقْوِيَة أحدهما على الآخر باختياره . ثم الدين الإلهيّ معاضد له على إيثار ما ينال به سلامةَ النفس عن آفات البدن بقدر الإمكان ، حتي قيل لو لم يكن بين البدن والنفس عنادٌ ذاتيٌّ لَمَا انطلق على الانسان الأمر الإلهي .

وليس يُشَكّ ان الشريعة الإلهيّة تكون آمرةً بترك ما يَهْواه البدن من مُلِذّاته اذا [٨٨ب] كان قبيحاً — كاستباحة المحارم ، وأكل لحوم الخنازير ؛ وبإيثار كل ما لا يهواه من مُؤْلِماته اذا كان جميلاً —

---

١ في الأصل : عقدتها .

٢ في الأصل : روحاني في السوس .

كالاغتسال من الجنابة في السَبَرات[1] ، واحتمال ظَمَأ الهواجر في الصيام ؛ وأنّ الحوادع الشهويّة تكون منفرةً للنفس النطقيّة عن مستحسَناتها اذا كانت مُؤْلمة – كالانقياد للأفاضل ، والمجاثاة للعلماء ؛ ومُمَيِّلةً الى مستقبحاتها اذا كانت مُلِذّة – كارتكاب الفواحش ، واستلاب الأملاك .

ولهذا ما اتّفق أئمّة المنجِّمة على أن النفس الناطقة قد تقوى على ردّ آثار الأجرام العالية . فإن قوّة الأجرام طبيعيّة وقوّة النفس اختياريّة . ومتى تأيّد المختارُ بالقوة الإلهيّة المستعلية على الطبيعية المسخَّرة أمكنه التصرّفُ على مقتضاها كيف ما أَوْجَبَتْه قوّتُه العاقلة . وانّ التأثير الفلكيّ مقصور سلطانه على كلّ مَن كان في أنحائه متّبعاً للمزاج الجسدانيّ ؛ فأمّا مَن اتّبع العقل فلا سلطان له عليه . فقد ظهر إذاً ان الدين الإلهيّ يكون بأوضاعه الشرعيّة نازلاً من النفس النطقيّة منزلةَ الشيء الذي يحلّها عن القيد والأسْر .

ولهذا ما اتّفق المتديّنون والحكماء الإلهيّون على انّ النفس متى تدنّست بشهوات بدنها ، وأبطلتْ سلطانَ عقلها ، فقد استوجبت عقوبةَ الله عزّ اسمه بالآفات الحسّية والآلام الطبيعيّة . ثم لن تتفادى عن عقوبته إلا برفض شهواته[2] أوّلاً ، ثم بالتضرّع[3] اليه تعالى في تكفير المُجْتَرَح من سيّآته ثانياً .

بل لهذا ما قيل ان المستخفّ بالدين لا يجب أنْ يُستأنىَ في أمره . فإن الغَصّان بالطعام قد يُعالَج بالماء ، فأمّا الشَرَق بالماء فلا علاج له أصلاً .

---

١ في الأصل : الشقوات . والمثبت هنا مأخوذ من « الإعلام بمناقب الإسلام »، ص ١٤٠ .

٢ كذا في الأصل : ولعل الأرجح تأنيث الضميرين .

٣ في الأصل : أولا أو لا يد بالتضرع ، وفوق كلمات « أو لايد بالتضرع » خط وكلمة « نسخة » .

الفَصل الثَامِن

النفس النطقيّة في الانسان تكون مختصّة بثلاثة أصناف من الأفاعيل الشريفة : صنفٌ منها تؤدّيه بمشاركة البدن ، وهو الإعراب عن الضمير ؛ وصنفٌ منها تؤدّيه بقوّة الفكر ، وهو تأليف المقدّمات لاستغزار النتائج ؛ [٨٩ أ] وصنفٌ منها تؤدّيه بقوّة الرأي ، وهو إيثار أفضل ما في (طرَفي)[١] الإمكان .

وبهذا يُعلم أنّ ذاتها وإنْ وُصفتْ بالواحدانيّة فهي من جهة قواها متكثّرة ؛ وأنّ أعمّ قواها هي قوّة الإعراب عن الضمير ؛ وأن أشرف قواها هي قوّة الإيثار لأفضل ما في طرَفي الإمكان . وبهذه القوّة تصير مُدبِّرة للأنفس الناقصة ، ومُفيضةً عليها بالعلم والحكمة ، ومستخرِجةً لها بالتدريج الى شرف الفضيلة . وغايتُها في الرفعة هي درجة النبوّة ؛ ومتى سعدت بها وأقامت[٢] عليها سُمِّيَتْ حينئذٍ روحاً مقدّسةً ، وتصير معصومة عن الذمائم المُرْدِية .

وإذا عُرف هذا ، فنقول : ان النفس النطقيّة وإنْ أُسِّسَت في

---

١ التكميل من المقابلة بالجملة التالية .

٢ في الأصل : وأفاضت .

الجبلّة متّحدة بالبدن بمثل هذا الارتباط القويّ ، فإن ذلك ليس يمنعه (من) أنْ تَرْأَسَهُ وتستولي عليه ، وليس يمنع البدن من أن يخضع[1] لها ويلتزم طاعتها . وليس يشذّ[2] أنّ تصرّف البدن في خصائص أفعاله لن يكون إلا بالقوّة الطبيعيّة ، وأنّ تصرّف النفس في خصائص أفعالها لن يكون إلا بالقوّة العقليّة . ثم الانســان مأمورٌ بأنْ يجعل السلطانَ للعقل ، الذي هو موصولٌ للنفس ، على الطبع[3] ، الذي هــو صورة للبدن ؛ بل هو مندوبٌ بالديانة اليه ومحمولٌ بالشريعة عليه ؛ بل هو مبعوثٌ على تكملة ذاتــه بأن يصير رَبّانِيّاً لا طبيعيّاً — أَعْنِي أنْ يستعلي على الآثار الفلكيّة دون ان ينضغط تحت دورانها .

فإذا كانت هذه حالها مع البدن ، فبالحريّ ان نعلم انّ ارتباطها به ليس هو على سبيل اشتراكهما في إتمــام الهيكل الإنسيّ — أَعْنِي مِثْل الاعضاء الرئيسيّة[4] التي هي القلب والكبد والدمــاغ — حتى إذا انحلّ رباطُها استولى الفسادُ عليها . فإن المعاني المتشاركة في إتمــام الهيكل ، وإنّ وُجد كل واحد منها مُمِدّاً لصاحبه ومستمِداً منه ، فإنّ الواحد منها لن يَرْأَس الآخر ؛ لكن يتكافآن[5] في القوام ، فلا يُوجَد أحدهما مستعبداً لصاحبه ومستعلياً [٨٩ ب] عليه . ولِتكافُئِهما[6] في الرتبة يتقاومان في الثبات ، حتى إذا فسد أحدهما شاع الفساد في الآخر .

فقد ظهر إذاً أنّ النفس النطقيّة ، بقِنياتهــا الأَبَدِيّة وصُوَرها

---

١ في الأصل : تخضع .

٢ كذا في الأصل . ولعل الصواب : يشك .

٣ (على الطبع) : من الهامش وحامل حرف « ص » .

٤ في الأصل : الرئيسة .

٥ في الأصل : يتكافيان .

٦ في الأصل : ولتكافيهما .

العقلية ، أَشْبَهُ شَيْءٍ بالمعنى الإلهيّ وأصْلَحُ شيء للبقاء الأَبَدي : وأنّ انتقاض البدن وانحلاله ليس بمُوجِب فسادَها وتَلاشِيها . ولهذا ما يُوجَد الانسان الفائز بالحكمة متى ما شُلَّتْ أطرافُه وضعُفَتْ بنْيَتُه غيرَ مستشعر به فرطَ الغمّة ، ولا بمستخَفّ عند الأصحاب والرفقة . بل يُوجَد بحيث لو ضُمن له رجوعُ قوته الجسدانيّة اليه مع زوال قنيته النفسانيّة عنه ، لما استبدله بها ، ولو أُيّدَتْ بأضعاف أضعافها . ولو انّ انتقاض القالب كان مُوجِباً لِتَلاشِي النفس ، لمَا وُظِّفَ علينا الترحُّمُ للموتى والصلاة عليهم والتصدّق بِنِيَّتهم .

وليس لِمُعَارِضٍ أنْ يحتجّ علينا بالشيخ الهَرِم الذي أَوْرَثَتْ شيخوخيّتُه نقصانَ عقله ؛ فإنه بابٌ متى وُجِد فيه شخصٌ تُورِثُه الشيخوخيّةُ ضعفاً في بدنه ورأيُه سديدٌ على ما كان عليه ، كانت المعارَضةُ ساقطة .

وإذا تحقّق هذا ، فمن الواجب أن نزيد في البيان قليلاً فنقول : انّ الروح الحسّية وإنْ كانت أحدّيةَ الذات ، فإنها لسريانها[1] في جميع البدن تتجزّأ بحسب اختلاف أمزجة الأعضاء المُحِسّة . ولهذا ما يفتنّ إدراكُها للمحسوسات المختلفة .

وأما النفس النطقيّة فَلأَنها روحانيّة السِنْخ ، وليست تفعل بالآلة ، فلن[2] يعرض لها الجزؤ . وإنْ كانت مفتنّة القُوى ، على أن لِقُوَاها المفتنّة صورةً أحدّيةً . وهي القوّة العاقلة ، التي بها تقتدر على استثبات صُوَر الموجودات ؛ وبها يصير الانسان عالمَاً على حِدَته —

---

[1] في الأصل : لسيرانها . والمثبت هنا مأخوذ من الهامش الحامل حرف « ظ » .
[2] في الأصل : ولن ، والواو مشطوبة .

أَعْنِي انه يستحقّ الوصف بانه عالمَ صغير إلا بالعقل ؛ وبه يصير مُدْرِكاً لحقائق المعاني المتباعدة بمثل إدراكه لحقائق المعاني المتقاربة ، إمّا بالأدلّة ، وإما بالفراسة ، [٩٠ أ] وإما بالرؤيا الصادقة .

بل بهذا يُوجَد عِشْقُ الانسان الكامل للحسْن الباطن أشدّ من عشق الانسان الناقص للحسْن الظاهر — أَعْنِي انّ المرء الصالح متى وقف على حكمة الانسان وأدبه وحلمه ووقاره ، كان ميلُه اليه وشغفه بصحبته أشدّ مما يلقاه المرء (غير)[1] الصالح من وقوفه على جمال الجارية الحسناء .

وبالحريّ ان يكون كذلك ، فإنّ مَن غلب عليه سلطان الحسّ تشوّق إلى الحُسن الظاهر ، وكل مَن غلب عليه سلطان العقل تشوّق إلى الحسْن الباطن . وسببه ان الحسْن الظاهر طبيعيّ ، والحسْن الباطن روحانيّ .

فإذاً النفس النطقيّة متى تركت الاختيار الحميد في مَشُوقاتها ، وأشركت الروحَ الحسّية معها في البحث عن حقائق مطلوباتها ، صارت معرّضة للسَدَر والحيرة ؛ بل صارت كأنها هَيْمَى أو سَكْرى ، لأنها تصير تابعةً للتأثيرات الفلكيّة في أمزجة الأعضاء البدنيّة .

فأمّا إذا استخلصت العقيدةَ ، واستمسكت بالعبوديّة ، ولازمت الابتهالَ إلى ربّ العزّة ، فوفّرت عليها المَعَادِن[2] الإلهيّة والموادّ

---

١ التكميل بموجب المعنى . ويمكن أيضاً أن تثبت « الناقص » بدل « الصالح » .

٢ في الأصل : المعاون .

الملكية . فإن الشيء النقيّ لن يليق إلا بالمَعْدِن النقيّ ، والمعنى الأَبَديّ لن يألف إلا الجوهر الأبَديّ .

وإذا كان هذا غير مشكوك فيه ، ثم أَيْقَنَّا انّ موت الانسان ليس له حقيقة غير فراق النفس للقالب ، فبالحريّ انْ تكون علامةُ كمالها في الفضيلة ان تكون مستحبّةً له غيرَ مغْتمّةٍ لوروده ؛ ومهما اغتمّت[1] له دلّ ذلك على نقصان ذاتها .

---

[1] في الأصل : أغتم .

الفصل التاسع

النفس النطقيّة متى علمت شيئاً فإنها تعلم في الحال أنها قد علمته . والروح الحسّيّة متى أدركت شيئاً لم تدرك في الحال أنها قد أدركته ؛ والانسان بنفسه يعلم أنها قد أدركته .

والسعيد المغبوط هو الحكيم العفيف ، ضعيفاً كان أو قوياً . والشقي المرجوم[1] هو الجاهل[2] الشَرِه ، غنيّاً كان أو فقيراً . فإن العيش الهنيء هو الكرامة والأمن ، والمُؤْثِر للحكمة [٩٠ ب] والعفّة قد أحرزهما ، والممنوّ بالشره والغباوة قد حَرُمهما . فإذاً كل ما هو لِذوي الحكمة والعفّة خيرٌ — كالصحّة والجمال والرياسة والمال ، والفطنة ، والذكاء ، والنسَب[3] والرفقاء — هي بعينها لِذوي الشره والجهالة شَرٌّ . وكيف لا يكون كذلك ؟ وقد عُلِم انه لا يُؤَمِّل[4] للكرامة إلا تحرُّزاً من بلواه

---

١ في الأصل : المرحوم . وفي الهامش (بحرف « ظ ») : المحروم . والمثبت هنا مأخوذ من « جاويدان خرد » لمسكويه ، ص ٣٦٢ . والنص في « جاويدان خرد » منقول بتصرف .

٢ في الأصل : الحامل .

٣ في الأصل : والنشب .

٤ في الأصل : يوهل .

أو تدرُّجاً الى استلاب غناه ؛ وإلا فهو مشنوعٌ مبكَتٌ .

فإذاً كل انسان كانت نفسه النطقيّة غير متّبِعة للملاذّ البدنيّة ، بل كانت ملتئمة الى ذاتها ومباينة للبدن في إراداتها ، فإنها لاستحكام ثِقتها بمن هو أوّله وآخِره ، وصِدْق موالاتها لمن له الخلق والأمر ، تنال الراحة من السدور[1] الإنسيّ ، وتأمن المخاوف ، وتسلم من الحيرة .

وسَبَبُه انّ الحكمة أثرٌ من كبرياء الله — ولا كبرياء فوق كبريائه . وإنّ مَن آثرها وتشرّف بزِينتها فهو لا يَعُدّ المال جمالاً ولا الرياسةَ كمالاً ، ولا يخضع لجاهٍ وإنْ جلّ ولا للذّةٍ وإنْ عظمت؛ بل لا يَعُدّ الدنيا وما حوَتْه ثمناً لنفسه الزكيّة .

ثم لا يرى كرامته متعلّقة بتزيين بدنه ، فإن المرأة قد[2] تتزّين ؛ ولا بإصابة العطايا الكثيرة ، فإن الصبيّ قد ينالها ولا بأن تتخاضع له الأقران ، فإن الفاتك قد يُتخاضع له ؛ ولا باستخلاص صنوف الشهوات ، فإن الأنعام قد تستخلصها .

لكن يتّجه همّه الى العناية بتطهير نفسه ، واستصفاء أخلاقه ، واستعزاز معالمه ، واستكمال آدابه . ويرى إكرام نفسه متعلّقاً بتَخْليتها عن العُجب والترَف ، وتبعيدها عن الجهالة والحَوَر ، ورياضتها على الانقياد للحقّ ، وتشريفها بالهداية للخلق ، عِلْماً منه بأن الانسان الكامل هو الذي استحكمت دُرْبتُه على هذه السيرة ، واستولى مِرانُه على هذه السجيّة . فإن الله جلّ جلاله عدلٌ ولا يُحِبّ إلاّ العدل؛ [٩١ أ] والله طاهرٌ ولا يُحِبّ إلا الطاهرَ .

---

١ في الأصل : السرور . ويمكن أيضاً : الشرود .

٢ (قد) : من الهامش وحامل حرف « ص » .

فإذاً المُؤْثِر للعلم والحكمة ، والمختار للجود والعدالة ، والمواظب على التعفّف والعبادة ، والمخلص للتوكّل والعقيدة ، جديرٌ بأن يصير في أنحائه كلها مُؤَيَّداً بالعقل الأصيل ، والرأي السديد ، والفراسة القويمة ، والاطّلاع على المعاني المغيَّبة . وليس يُشَكّ انّ مَن آثر لنفسه هذه السيرة لم تعرض له مخافة الذلّ ولا مخافة الفقر . فإنه ينظر إلى القنيات الدائرة بعين المَقْت والمَقْلِيَة ؛ ويمتنع[1] من [.....][2] بني الدنيا في شيء من زَهراتها ، ومُجاذَبَتِهم فيما هو فوق ما يضطرّ اليه منها . ويُوصَف عند ذلك بالحُرّيّة والعدل ، بل بنبْلِ الهمّة وكبرِ النفس .

فأمّا مَن نظر إلى الحكمة والعفّة بعين الشنآن والمَقْلِيَة ، ونظر إلى المال والرياسة بعين العشق والمحبّة — وقد عُلم انّ أكثر دواعي الحرب والقتال هو فرط الحرص على الرياسة والمال — فجدير بأن يَشْقَى بالجَوَلان والحيرة ويُبْتَلى بالاضطراب واللوثة . فيكون قد باع النعيم الأَبَديّ بالتراب السفليّ ، واستبدل المَشُوق العَرَضيّ بالعزّ الحقيقيّ . وذلك هو الخَسار المبِين والبوار المُهِين .

---

١ في الأصل : يمتنع .
٢ كلمة غير مقروءة في الأصل ، وربما كانت منافسة أو مشاركة .

الفَصَلُ العَاشِر

إنّ الجبلّة الإنسيّة مركبّة بصنع الله تعالى من الجوهرَيْن المتباعدَيْن ، أَعْنِي القالب والنفس . وإنّ أحدهما — وهو النفس — سماويُّ السِنْخ ؛ ولهذا ما يشتاق عند تكامُله بالحكمة إلى العالم العلويّ . والآخر — وهو القالب — أرضيّ السِنْخ ؛ ولهذا ما يشتاق عند تكدُّره بالشهوة إلى العالم السفليّ .

فإذاً الواجب على الانسان أنْ يلزم ما هو خيرٌ مطلقٌ لِتَصْلح[1] به النفسُ لِما[2] هو مَشُوقها ، ويحترز[3] مما[4] هو شرٌّ مُطْلَقٌ لِئَلاّ ينجذب به[5] البدنُ إلى ما هو مشوقُهُ ؛ وأنْ يعلم أن واحداً من أفعاله متى صُودِفَ غير جيّدٍ ، لم تَصُنْه[6] البواقي عن السُبّة والعار . بل يكون

---

١ كذا في الأصل . ولعل الصواب : ليصلح . وفي « جاويدان جرد » (ص ٣٥٨) الجملة : « يجب علينا أن نلتزم ... لنصلح ...» .

٢ في الأصل : ما . والمثبت هنا مأخوذ من « جاويدان خرد » .

٣ في الأصل : تحترز . وفي « جاويدان خرد » : نحترز .

٤ في الأصل : عما . والمثبت هنا مأخوذ من « جاويدان خرد » .

٥ في الأصل : بها . والمثبت هنا مأخوذ من « جاويدان خرد » .

٦ في الأصل : تصبه . والمثبت هنا مأخوذ من « جاويدان خرد » (ص ٣٦٣).

ذلك أبيَن فيه وأشنَع له ، فيبور لأجله [٩١ ب] سعيُه ويحبط جميع ما عمله .

وسببه انّ إهماله النفسَ في ضرب من الشرارة سيدرجه لا محالة إلى ما هو عظيم جداً ، حتى انه سيبلغ به من فرط الجراءة[1] وشدّة القساوة ان يترك حرمة المشيخة والآباء ، وحرمة الأفاضل والرؤساء ، وحرمة المساجد والمتعبّدات ، وحرمة التنزيل والآيات . فلا تبقى عنده هيبةٌ لشيء من المعاني الإلهيّة .

وليس يُشَكّ انه متى صار كذلك لم ينفعه مع نجاسة نفسه سائرُ أبواب قُرَبِه[2] ، كالصلاة والصيام مثلاً . فإنّ التزامه إياها وإقامته لها لن يكون إلا كالشيء المتناوَل طبعاً واعتياداً ، أو رسماً وآئيناً ، أو سمْعةً ورياءً ، أو هزُؤةً وخداعاً ؛ فلا يقبل عند الله ولا عند الناس ولا عند الملائكة . ثم ينادىَ في الآخِرة إلى عِداد المنسلخِ عن العقيدة الجاحدِ للجزاء والمثوبة ، فيسقى بالمقت والمذلّة ، ويُبتلى بالهُون والخسأة — كل ذلك لانهماكه في الشرارة الواحدة على سبيل الإصرار والجرأة .

وإذا عرفتَ هذا ، فمن الواجب ان نترقّى في البيان قليلاً فنقول : لَسْنَا نشكّ ان الأشياء المستثبَتة عند الأنفس البشريّة تُوجَد منقسمةً قسمَيْن : منها ما هو حِسّيّ ، ومنها ما هو عقليّ . وأعْنِي بالحسّيات ما يكون استثباته بأحد المشاعر الخمسة ، التي هي السمع والبصر والمذاق والشمّ واللمس ؛ وأعْنِي بالعقليّات ما لا يُستعان في استثباته[3] بشيء من الأعضاء البدنيّة ، كمعرفة العلّة والمعلول ، والقوّة

---

١ في الأصل : انجراره .

٢ في الأصل : قربة .

٣ في الأصل : اثباته ، وهذا ممكن . والمثبت هنا مأخوذ من الهامش .

والضعف ، والجمال والقبح ، والتشاكل والتضادّ ، والعدالة والجور ، والفضيلة والرذيلة ، والوجود والعدم ، والعلم والجهل .

ثم تعلم أيضاً أن النفس النطقيّة تتصوّر المُدْرَكات الحسيّة ، وتحكم عليها بأنها جزئيّات مُنقضية وأعراض مستحيلة . فهي إذا تصلح بِسوسها لاستثبات الصنفَين معاً : أمّا الصور العقلية فبقوّتها الروحانية ، وأمّا المُدْرَكات الحسّية [٩٢ أ] فبوساطة المشاعر الخمسة . ثم تُوقِنُ أيضاً أنّ أحد الصنفَين كليّ وجوبيّ[١] أبديّ ، والصنف الآخَر جزئيّ إمكانيّ[٢] زَمَنيّ . وأمّا الروح الحسّية فلن تتصوّر المعاني العقلية ؛ ولن تصلح للتفرقة بين الصنفَيْن .

فقد ظهر إذاً أن مَحَلّ الصُوَر العقلية لو كان ذاتَ القالب الجسدانيّ ، لَحصل العرفان بها جزئيّاً لا كليّاً ، ومستحيلاً لا أبدياً ، فمحلّها إذاً هو الجوهر الآخَر . وإذ لم يُوجَد في الانسان جوهرٌ سواه[٣] إلا النفس النطقية ، فهي إذاً وإنْ وُجدت متّحدةً بالقالب ، فليس سبيلُها سبيلَ الأعراض القائمة بالأجسام ؛ لكنّها جوهرٌ ذو قُوًى ذاتيّة ، ومستعِدّة لقبول الأعراض المفتنّة ، وصالحة لتأدية الأفعال الاختياريّة ، ومنساقة الى كمالٍ على حِدَة . وكلّما كانت أقَلّ اشتغالاً بالبدن ، كانت أقْوَى على استثبات هذا الصنف من الصُوَر .

فاتّحادها إذاً بالقالب قريب الشَبَه من اتّحاد الزيت بالزيتونة ، واتّحاد الماورد بجرم الوردة ، واتّحاد النار بالحديدة المحمّاة .

---

١ في الأصل : وعوني .
٢ في الأصل : مكاني .
٣ كذا في الأصل. وفي الهامش (بحرف « ظ ») : سوى النفس النطقية.

وكما انه ليس أيّما جوهر اتفق أن يكون قابلاً لأيّما عَرَضٍ اتفق، إذ الحجر لا يصلح لقبول الألَم واللذّة، والهواء لا يصلح لقبول النقش والكتابة؛ كذا البدن لا يصلح لقبول العلم والحكمة، والنفس لا تصلح لقبول اللون والحرارة.

وإذا تقرّر هذا، فنحن إذاً جدراء بأن نزيده تبياناً فنقول: إنّا متى شاهدنا خشبتَيْن متساويتَيْن في قدرهما، وحجرَيْن متفاوتَيْن في حجريّتهما، حكمنا على الخشبتَيْن بوجود المساواة لهما، وعلى الحجرَيْن اوجود التفاوت فيهما. ثم اعتقدنا مع ذلك انّ المساواة المُطْلَق المعقول عندنا، والتفاوت المُطْلَق المعقول لدينا، مباينان لهذين المشاهَدَيْن. بإنّ محلّ المعقولات هو النفس النطقية، ولن ينطلق عليها التغيير [٩٢ب] البتّة؛ وإنّ محلّ المشاهَدات هو الأجسام الموضوعة، وقد يعرض لها[١] التغيير بالسرعة. فإذاً أحد المحلَّيْن جوهر جسماني يوقَف عليه بالعيان، والمحلّ الآخَر جوهر روحاني يوقَف عليه بالبرهان.

وكما أنّ العاشق إذا رأى صورةَ معشوقه منقوشةً على الجدار، أو رأى ثوبَ معشوقه مطروحاً على إنسان، تذكّر بهما المعشوق في الحال، واعتقد أنّ الصورة شبيهة به إلا انها أنقصُ منه، وأنّ الثوب غير مُثْبِتِه إلا انه صادر عن بدنه؛ كذا النفس إذا اطّلعت بوساطة الحسّ على الخطّ المستقيم، أو على العدل الحكيم، تذكّرت العدالة المُطْلَقة، والطول المطلق والاستقامة المطلقة؛ وعلمت أنّ هذا المطّلَع عليه يحاكي فلمحقّق لديها إلا ان أحدهما جزئيّ متبدّل والآخَر كليّ مؤبَّد.

وبهذا يُعلم ان المُدْرَكات الحسّية وإنْ كانت مُبَايِنةً للصوَر العقليّة،

---

١ في الأصل: لهما.

فلا مانع مــن أنْ تكون سبباً لانتباه العقل عليها ، إذ هي في الحقيقة تحاكيها وإنْ كانت أنقص منها ؛ وأنْ تكون سببيّتُها [1] بالإضافــة إلى النفس قريبةَ الشبه من الحركة الموقِظة للحيوان عن النومة — أعْني انـه متى استيقظ بالحركة اللاحقة من خارجٍ ، فقد كمل لِتَعاطي الحركات الاختياريّة من ذاته .

---

[1] في الأصل: سببها . والمثبت هنا مأخوذ من الهامش الحامل حرف « ظ » .

الفَصلُ الحَادي عَشَر

من الخيرات ما هو مُطْلَق ، كالحكمة والصدق والعدالة والجود . ومن الخيرات ما هو مقيَّد – فهي متى استُعملت استعمالاً حميداً وُصفت بالخيرورة ، ومتى استعملت استعمالاً ذميماً وصفت بالشرارة – كالثروة والرياسة والجمال والقوّة . فإنها متى روعيت على موجب الشرع الإلهيّ ، نزلت بالإضافة إلى الأنفس النطقية منزلةَ الأجنحة المرقّية لها إلى معدن الكرامة ؛ ومتى لم تُرْعَ على موجبه ، صار الأمر [٩٣ أ] بالضدّ .

وسببه انها ليست بمطلوبة لذواتها ، لكنها تَطْلَبُ لأن تصير معاوناً لنا على حسن خلافة الله جل جلاله في عمارة هذا العالم . وكما انّ التأليف اللَحْنِيّ هو المزيِّن للأصوات النغميّة ، كذا[١] الشرع الإلهيّ هو الكاسب لهذه المعاني تمامَ الرتبة ووصفَ الخيرورة .

وإذ تقرّر هذا ، فمن الواجب ان نعلم انّ جوهر النفس وإنْ كان منتظماً للقُوى المفتّنة نحوَ قوّة الفكر وقوة العقل ، فإنّ انتظامه لها ليس بمشاكلٍ[٢] لأنتظام البدن لليد والرجل والعنق والرأس ، ولا أيضاً

---

١ في الأصل: كذى .

٢ في الأصل: يشاكل . وانظر العبارة التالية .

بمشاكل لانتظام الأجزاء الأرضيّة والأجزاء الهوائيّة والأجـزاء المائية والأجزاء الناريّة . فـإنّ كل واحد من المنظومات البدنيّة قد يفارق غيره ويعرض له الانفكاك عنـه ؛ وأَعْنِـي بهذا انّ جانب اليمين من الجوهر الجسماني يكون متباعداً لجانب اليسار منه ، والعضو الذي هـو يده يكون مخالفاً للعضو الذي هو رجله .

وليست الحال في القُوى النفسانيّة كذلك . فـإن الجوهر الروحانيّ لن يكون ذا بُعْد ممتدّ ولا بذي أجزاء مباينة ؛ لكنه يكون من حقيقة الوحدانيّة بحيث يُوجَد كل واحد مـن قُواه صالحاً لأن يُوصَف بصواحبه . كاليبس والحرارة في النار . فإن القوة الرأبية منها قد توصف بأنها مفكّرة وعاقلة ، والقوة العقلية منها قد توصف بأنهـا مُرْتَئِيَة[1] ومفكّرة .

ولا عجب ان تُوجَد المعاني المتباينة الذات قد بلغت من فرط الاتّحاد إلى الحدّ الذي يصير كل واحد منها سارياً في جميعها . فـإن اللون والطعم والرائحة ، وإنْ كانت مختلفة الحقائق ، فإنّ عامّتها قد تُرى في التفاحة الواحدة ؛ ولمّا لم تأتلف منها طبيعة واحدة ، لم توصف بأنّ سريانها محقّق عـلى [٩٣ ب] هذا الصنف مـن الاتّحاد . والأشعّة المختلفة أيضاً ، وإنْ كانت تشرق من جواهر شتّى ، فإنها قـد تتّحد في البلورة الواحدة ؛ لكن لا على هذا الصنف من الاتّحاد .

والذي يدلّ على الفرق بين اتّحاد المعاني الجسمانية في الجوهر الواحد، وبـين اتحّاد المعاني الروحانية في الجوهر الواحد ، أنّ المعاني الجسمانية متى كانت هيولانيّة فإنّ وصْف الجوهر بها قد يصلح عـلى طريق التشبُّه ، ولا يصلح على الإطلاق ؛ ومتى كانت صوريّة فإنّ وصْف

---

[1] في الهامش هنا (بحرف « ص ») : مرتأبة . وهذا غير مقبول .

الجوهر بها قد يصلح على الإطلاق ، ولا يصلح على طريق التشبّه . وأمّا المعاني الروحانيّة فقد تصلح بأن يوصف بها الجوهرُ تارةً على طريق التشبّه وتارةً على الإطلاق .

ومثاله أنّا نقول ان البدن الإنسيّ هو أرضيّ ومائيّ وهوائيّ وناريّ ، ولا نقول انه أرضٌ وماء وهواء ونار ؛ فإنْ قيل ذلك فعلى الكراهة : ثم نقول ان البدن الإنسيّ حسّاسٌ ومتحرّكٌ ومغتذ[1] ومتخيّل ، ولا نقول انه حسّيّ وتحرّكيّ واغتذائيّ وتخيُّليّ ؛ فإنْ قيل ذلك فعلى الكراهة . وأمّا النفس الإنسيّة فقد نقول انها نطقيّة فكريّة عقليّة ، كما نقول انها ناطقة عاقلة مفكّرة .

وإذا تحقّق هذا ، فنقول : انّ الروح الحسّية وإنْ كانت أحديّةَ الذات ، فإنها على الحقيقة ذات قُوىً مختلفة ، وهي قوّة الإحساس ، وقوّة التشوّق ، وقوّة التحرّك بالاختيار وقوة التخيل بالوهم . وليس ان[2] فعل الإحساس وفعل التحرّك بالاختيار أنْ يصدر[3] عنها إلا بالأعضاء المعدّة لها ، كالسمع والبصر ، وكاليد والرجل . وأمّا فعل التشوق وفعل التخيّل فمتعلّق[4] منها بذاتها المجرّد ؛ إلا انّ الشوق يكون لا محالةَ تبعاً للتخيّل ، فإنّ ما لا نتخيّله لا نتشوّق اليه أصلاً ؛ أو يكون الأمر بالعكس ، فإنّا متى اشتقنا إلى شيء تخيّلناه لا محالةَ .

إلاّ أنّ قوّة الشوق عمليّة وقوّة التخيّل علميّة . وإذ كانت أعني الروحانيّة إلى الجسمانيّة — وهي الرحمة السارية في العالم — فتوهّم

---

١ في الأصل : ومغتذى .
٢ كذا في الأصل ، وأشك فيه .
٣ كذا في الأصل ، ولعل الصواب تثنيته .
٤ كذا في الأصل ، ولعل الصواب تثنيته .

السطح ، الذي هو مُعرض للملاقاة والمماسّة ، متحمّل للتشكيل والصورة ، مستعدّ للتفصيل والتحديد ، متعلّق بالحدّ الحاصر له ، متوسّط بين المقدار الأول والمقدار الأخير — أَعْنِي الطول والعمق — واليه ينتهي المقدار القائم بذاته وهو الجسم .

وإنْ شئتَ انْ تقف على الجود التامّ ، والعناية العالية ، والقسمة البالغة — أَعْنِي العَطِيّة المقسومة على قدر الاستحقاق — ، والنظر الدالّ على القسط والنَصَفَة ، والحكمة القائمة مقامَ العلم لِحصول الأشياء على مراتبها ، والسياسة الفاضلة الغير[1] الموصولة إلى الإحاطة بِكُنْهها ، فَتَوَهَّم الجسم . فإنّ تتمّة المقادير اليه تنتهي ، وقد خُصّ كلُّ جوهر منه على المقدار الصالح له . وهو قائمٌ بذاته ، وعِلّةٌ لقوام ما يصير مُدْرَكاً به . ولن يتوصّل إلى الإحاطة بعمقه ، ولا يُحَسّ إلا الأعراضُ القائمة (به)[2] .

فهذا هو طريقة المهندسين في ايراد الأمثلة لتقرير المعاني الإلهيّة .

فأمّا مَن تدرّب في المعاني الطبيعيّة ، ثم حَظِيَ بالعلوم الإلهيّة ، فإنه يستعين بأصول الطبائع على تقرير المعاني الإلهيّة . ويدّعي أنها كلها أعلامٌ دالّةٌ لذوي الألباب على المعاني العقليّة الّتي [٩٤ أ] القوّة المتخيّلة صالحةٌ لأنْ تتفرّد بذاتها لضرب من التمييز ، فهي إذاً تنزل منزلةَ اللجام الرابط للروح بالنفس . فهي إذاً كأنها صورةٌ للروح الحسّية ومادّةٌ للنفس النطقية ، فكأنها روحانية من جهة وجسمانية من جهة .

ثم هي من فرط اللطافة بحيث تُوجَد على الدوام قابلةً من النفس

---

١ كذا في الأصل .

٢ التكميل بموجب المعنى .

النطقية آثارَ صُوَرها العقلية ، ومن الروح الحسّية آثارَ مُدْرَكاتها الجزئية ؛ بل قابلةً من اختلاف الأشكال الفلكية آثاراً مفتّنة ، ومن صنوف الحكم الإلهيّة آثاراً مفتّنة .

وذلك : بحسب صفائها ودرنها تعرض[1] لها الانفعالات المتعاقبة ؛ وبحسب اتّحادها تعرض للقوّة الشوقيّة انبعاثات داعية ؛ وبحسب دواعيها تعرض للقوّة المحرِّكة سياقة البدن إلى المَدْعُوّ .

فإذاً الأسباب المولدة للحركات الحيوانيّة هي الانفعالات المتولّدة من الأشكال الفلكيّة ، إمّا في القوّة الشوقيّة بوساطة القوّة الخياليّة ، وإمّا في القوّة الخياليّة بوساطة القوّة الشوقيّة . وإمّا في كِلَيْهما[2] بحسب اتّحادهما – أعني إذا كانت الحركات طوعيّةً ؛ ثم النفس النطقة تصير مدبّرةً لها ومستوليةً عليها .

---

١ في الأصل : وتعرض ، والواو مشطوبة . ولعل شيئاً سقط من النص هنا.
٢ كذا في الأصل . والأرجح : كلتيهما .

الفَصلُ الثّاني عَشَر

تأثير الأشياء بعضها في بعض يفتنّ إلى أصناف أربعة : منها تأثير الأجسام في الأجسام ، كالمغناطيس في الحديد ؛ ومنها تأثير الأنفس في الأجسام ، كالعين والرُقْية ؛ ومنها تأثير الأنفس في الأنفس ، كالوعظ والنصيحة ؛ ومنها تأثير الأجسام في الأنفس ، كالنقر في السماع .

وقد جحد بعض الناس آثارَ الدعوات الصالحة ، وآثار السِحْر والرقية ؛ وادّعوا انها عوارض اتّفاقيّة وخُدَع عامّيّة ، وليس لِشيء منها أصلٌ ولا حقيقةٌ . فأمّا الجمهور الأعظم من أرباب الملل فإنهم يتواصَوْن بالدعاء ، ويستشفُون بالرُقَى ، ويستعيذون من السِحْر ؛ وينسبون مَن جحدها الى الخلاعة — وخصوصاً مَن جحد بركات الأدعية الصالحة . [٩٤ ب] ثم يعتقدون انّ الدعاء كلّما كان أَخْلَص لِوجه الله تعالى كان أَرْجَى للإجابة ، تصديقاً لقول الله تعالى في كتابه ، بعد ذكره لإجابة الانبياء (ع) في دعواتهم : (إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ[١]) .

فأمّا الإلهيّون من الحكماء فإنهم يذهبون في شأن الدعاء والسِحْر الى

---

١ سورة الأنبياء ٩٠ .

أنهما في طَرَفَيْ التضادّ . فإن أحدهما يتعلّق بالإخلاص الصادق لِخالق البرّية ، والآخر يتعلّق بالاختصاص البالغ للشياطين المَرَدَة .

قالوا : ونَعْنِي بهـذا ان الداعي بالإخلاص يجمع القُوىَ النفسانيّة كلها — أَعْنِي الخياليّة والشوقيّة والنطقيّة — ويجرّدها للابتهال إلى مَن له الخلق والأمر جلّ جلاله ؛ ثم يخلصها في المسألة للمعاني الشريفة التي تقصر عنها[1] القوّة البشرّية ، معتقداً بأنه عزّ اسمه بكرمه يجُيب المضطرّ إذا دعـاه ويكشف السوء عنه . فيقوّي روحانيّة نفسه النطقية بخاصّة اتحّاد قوَاها . ثم الكلمات المتضمّنة بجوده ورحمته تحمله عـلى الابتهال اليه ، ويكسب لنفسه اليقينَ بأنّ له عزّ اسمه رحمـةً ساريةً في العالم مستفيضةً على الخلق ؛ إلا أنّ أقساط البشر تتفاوت من حظوتها عـلى قدر تفاوت الأنفس في النقاء عن دَرَنها .

قالوا : وكما انّ شعاع الشمس شائع في العالم ، إلا انّ درجـات الجواهر متفاوته في إصابـة القسط منه — أَعْنِي بحسب اختلاف رُتَبها في الصقال والصفوة ، كذا[2] حال الأنفس النطقية بالإضافة إلى رحمة خالق البرّية . وبقدر توفُّر القسط من الرحمة على النفس يكون محبّةُ الملائكة للعبد ، وبحسب محبّتهم له تكون معونتهم له وإمدادهم بأبواب الخـير إياه — كما أَخبر الله بقوله : (إنَّ الَّذِيـنَ قَـالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاَئِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ)[3] .

---

١ في الأصل : عنه .
٢ في الأصل : وكذا .
٣ سورة فصلت ٣٠ . وفي الأصل: « ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم ألا تخافوا ولا تحزنوا إلى قوله توعدون » .

قالوا : وليس يُشكّ انها متى أيّدت النفس بخاصّ إمدادها ومعونتها ، فإنها [٩٥أ] تصير مستعليةً على قُوَى الأجسام كلها ، طبيعيّة كانت أم نفسانيّة ، فتذعن له الأجسام المتصوّرة ، إمّا بحسب المحبّة وإمّا بحسب الغلبة ، فيلتئم للمبتهل سؤاله منها . ولن يكون ذلك في الحقيقة إلا بالتقدير السابق ممن له الخلق والأمر ، وإلا[1] بحسب كرامته لأوْليائه على قدر إخلاصهم التعبّدَ له والتوكّلَ عليه . فهو إذاً كالشيء المدّخر لطبقاتهم بمقدار درجاتهم . ومن هذا القبيل فوز الأنبياء بالقوّة على الملوك والرؤساء فهذا هو صورة حال الداعي في ثمرة دعائه .

قالو : وأمّا الساحر فحاله في الحقيقة على نقيض منه ، فإنه يتعمّد بجميع قُواه النفسانيّة لِتعاطِي العناد على سبيل الخير . فيتجرّد لإيثار المناهي في الإصرار ، ويسلخ نفسه النطقية عن سلطان العقل بالكلّيّة ، ولا يستشعر المعاني الإلهيّة . ويعتمد قُوَى الشياطين المَرَدَة[2] ، ويُقْبِل على تفخيمهم بالكلمات المؤلّفة . وأكثرُ مَن يغترّ بمثل هذه الخساسة الخبيثاتُ من العجائز ، والمُشْرِكاتُ مِن ذوات المكيدة ، وخصوصاً في حال العراك والحيض ، وفي وقتٍ لا يجرى فيه ذكر ربّ القوّة . ولهذا ما يقال « ان السواحر فعلْنَ كذا » .

قالوا : وليس يُشَكّ انّ مَن آثر هذه الحالة فإنّ نفسه تصير بالإضافة الى الأجسام الأخَر بمنزلة السمّ الذعاف بالإضافة الى أشخاص ذوي الأرواح . فلا تُستدفع[3] مضرّتُها إلا بذكر الله أوّلا ، ثم بالاستعاذة

---

١ كذا في الأصل وهو الأرجح . وفي الهامش : قوله وإلا لعله سهو من الناسخ والظاهر ان يكون أولا .
٢ في الأصل : والمردة .
٣ في الأصل : يستدفع .

بكلماته ثانياً ؛ فإنها متى استعملت عليه تمحّق سلطان المرَدَة عليه . ولهذا ما يقتصر ضررُه على القُوَى الطبيعيّة والأرواح الحسّيّة ، وقلّ ما ينفذ في الأنفس النطقية .

قالوا : وإنّ الحِيَل الجسمانيّة للسواحر يُوجَد أكثرُها متعلّقاً بالنفث في العقد . فإنهنّ متى حاولن الإضرار بواحد من أشخاص الناس عمدن الى الدرن المدفوع بطبعه عنه ، كالشَعْر المتناثر ، وقلامة الأظفار ، والمستنثَر من المُخاط ، والمستدفع من [٩٥ ب] النخامة ، وغيرها من القاذورات المُؤْذِيَة لطباعه المنافرة لروحه فعقدنَها بطينة ملائمة لإمساكها ، وشكلْنَها على صورة محاكية للشخص ، وخبأْنَها في موضع يختصّ بسكناه . وشددن العُقَد بالأوهام الرديئة ، وبأسامِي الأرواح المتمرّدة . ثم يعملن عليه المكايد الأُخَر ، التي لولا مخافتُنا أنْ يصير ذكرُها عُدّةً لبعض مَن لا يراقب الله في إضرار عباده ، لأوجبنا شرحها .

قالوا : وهذا الضرب من السحر لا مدفع له إلا باستخراج التمثال وحلّ ما فيه من العُقَد . والله يقول : (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَد)[1] . ومن هذا القبيل كان سحر لبيد بن أعصم اليهودي لرسول الله ﷺ . ولهذا ما يُضرب به المثل في المعاني الخفيّة جدّاً ، فيقال « أرقُّ من السحر » و « ألطفُ من السحر » ؛ بل لهذا ما يُوصَف حال المعشوق بأنه يسحر العاشق ، ويقال للإرشادات اللطيفة أنها تسحر الناظر ، وللألحان الموسيقيّة انها تسحر السامع . وقد قيل أيضاً « إنّ من البيان لَسِحْراً » .

---

١ سورة الفلق ٤ .

قالوا : وأمّا الرقية فإنها توُجَد نافعةً في إزالة الأوصاب المعرضة[1] للإيقاع ، كانصباب المواد[2] وسموم اللواذع . وإنما يقع ذلك بحسب النفار الطبيعيّ . وأعنِي بهذا أنّ مِن الجواهر الطبيعية ما هي متحابّة القُوى ، كالتّبنة والكهرباء ، والحديدة والمغناطيس ، ومنها ما هي متباغضةُ القوُى ، كالاسفنج والألماس ، وكالخلّ والبقّاطة[3] . ومهما اتّفقت ولادة المولود على شكلٍ من الكواكب مختصّاً بتغير عارضٍ مُوجع ، فإنه متى نفث على المعروض له أزال الوَصَب عنه . وقد يقع أيضاً للألفاظ الإلهيّة التي وَافَقَ تأليفُ حروفها ونظمُ كلماتها ذلك النظمَ بعينه نفعٌ ظاهرٌ في إزالته . ومهما التأم المعنيان قَوِيَ التأثيرُ . وربمّا بقيتْ تلك الخاصّيّة في أمزجة الأولاد وأولاد الأولاد .

قالوا : ومن هذا الباب أيضاً الإصابة بالعين . فإنّ شكل الفلك متى كان مختصّاً [٩٦ أ] بتنفير الزينة الجسمانيّة فوافق ذلك الشكل ولادة مولود مّا ، فمهما لاحظ المولود شيئاً ذا زينة كاملة نزل لحاظه منها منزلةَ السمّ المضادّ للصحّة ، إلا أنه لا يقوى تأثيره إلا بحسب ثبات تخيّله عليه . ومن هذا الباب الطلسمات الحافظة للمُدُن عن الهوام المؤذية . فإنّ سُورها المحيط بها إمّا ان يُعْجَن من تُرْبة مضادّ لطباع المؤذي ، وإمّا أن يُعْجَن عند طلوع شكلٍ من الكواكب مضادّ لطباع المؤذي . ثم يتوهّم العوامّ ان هناك حيلة خفيّة ، ظنّاً عليهم بمكنون الحكمة .

---

١ (المعرضة) : من بين السطور وحامل حرف « ص » .

٢ كذا في الأصل ، وأشك فيه .

٣ كذا في الأصل ، ولا أدري ما الصواب .

الفَصلُ الثالِث عَشَر

كل مَن تدرّب في المعاني الهندسيّة ، ثم حَظِيَ بالعلوم الإلهيّة ، فإنه يستعين بأصول الهندسة على تقرير المعاني الإلهيّة . ويدّعي أنها كلها شواهد وآيات تدلّ على عظيم صنع الله عزّ اسمه للصالحين من عباده ، وعلى قدرته السارية في عالَمَيِ العلو والسفل . فيقول :

إنْ شئتَ انْ تقف على ذات لا يُوصَف بالتجزّؤ ، ثم يكون[1] نافذَ القوّة في الكل ولا يغيب[2] عن شيء ، فتَوَهَّم النقطة . فإنها غير موصوفة بالتجزّؤ ، وتُوجَد[3] في كل موضع من جسم العالم ، وقوّتها نافذة في جميعه ، اذ ليس له ثبات إلا عليها — أَعْنِي على النقطة التي هي مركز العالم ، وقد عُلم ان تلك النقطة قائمة بتقدير الله عزّ وجلّ مقامَ المستحفظ لثبات كل الجسم . وبمثله الحال في النقطتَيْن هما اللتين قطبا الفلك — أَعْنِي ان الله قد أقامها بصنعه مقامَ المستحفظ لدوام حركته .

---

١ في الأصل : تكون .

٢ في الأصل : تغيب .

٣ في الأصل : ويوجد .

وإنْ شئتَ انْ تقف على صورة اتّصال العبد بمولاه لا في زمان ممتدّ ، واتّصال نظر المولى بالعبد ، لا في زمان ممتدّ ، واستحكام الوصلة بينهما دفعةً ، من غير زوال ولا عوج ؛ فتَوَهَّم الخطّ المستقيم ، الذي هو ذو صورة واحدة ، وامتداده على سمت الاستقامة . ولا يعرض ليحرّكه الانقطاعُ البتّة ، لكنه اذا وُجِد فيه كان محفوظاً]٩٦ ب[على الثبات - أعْنِي في أوّله وآخره ووسطه . وعلى هذا تجري التسابيحُ . وذِكْرُ الله ، وقد كان بعضهم يذكر في دعائه : « اللهم ارفعْ نفسي اليك على خطّ مستقيم . »

وإنْ شئتَ انْ تقف على فضيلة موهوبة للكل ، معرضة للرتبة الحقيقيّة ، ظاهرة للأبصار الصحيحة ، متعلّقة بالأدعية الصالحة والتسابيح المقدسة ، مقرونة بنبيل المعونة من الأوائل الى الثواني أشار اليها تنزيل الكتاب ويقول :

إنْ شئتَ انْ تقف على استثبات النفس الناطقة لصُوَر الأشياء الموجودة ، وقبولها لها واستحفاظها إياها فتَوَهَّم المادة الصالحة [٩٧ أ] لتعاقب الصُوَر عليها ، كالشمعة التي يمكن انْ تُشكَّل بشكل السيف وشكل المنشار ، وشكل الفرس و (شكل) السبع ، وغيرها . وجوهر الشمعة صالحة[١] لقبول كل واحد من هذه الأشكال واستحفاظها ، لكن لا في حالة واحدة ، بل على التعاقب ؛ فهي إذاً تُفارِق النفس في انّ صُوَرَه لن تُوجَد مزدحمة فيها بأجمعها . فأمّا النفس فإنها لخاصّ روحانيّتها تستثبت صُوَر كافّة الموجودات ، لا على التعاقب ، بل مجموعةً فيها ومتّحدةً بها .

---

١ كذا في الأصل .

وإنْ شئتَ انْ تقف على قوّة الدين الإلهي، ووضوحه للعقل الصريح، وصلوحه لتأدية الانسان الى الخير المُطْلَق – أَعْني اذا اعتقده واستمسك به، فتَوَهَّم الصورة النورانيّة، مثل إشراق الشمس وإضاءة القمر، وجلاء العين، وصقال المرآة، وغيرها من الأنوار المؤدّية المستنيرَ بها الى الخيرات المصلوبة. فإنّ كل واحد منها قد أُعِدَّ لغرض يختصّ به، واستفاضت[1] صورتُه على أتَمّ ما استُصلح له؛ إلا انّ أعراضها تُوجَد منصرمةً بالسرعة، فيكون تأديتها بالإنسان لا الى الخير المطلق الذي هو غاية الخيرات. فأمّا الدين فإنه يُؤَدِّي به لا الى الخير المضاف، بل الى ما هو خير بالذات.

وإنْ شئتَ انْ تقف على أمر التنزيل في العقول المتصوِّرة له والنفوس المُصْغية اليه، وما يتعلّق به من رشاد الخليقة ومصالح البرّية، واتّفاق الآراء وانتظام التعامُل، فتَوَهَّم الفاعلَ المستبصر في صناعته، الهادي لمن تصرّف تحت يده، كالمَلِك السائس، والطبيب الحاذق، والرائض القويّ، والموسيقار الماهر، وغيرهم من المتصرّفين على الأخلاق الحيوانيّة والطبائع الجسمانيّة. فإن كل واحد منهم يُوجَد بما تَحقّقه من صناعته سائقاً[2] لما يتصرّف عليه، بحسب الإرشاد والهداية، وبحسب التآلف والاستمالة، عن أنقص حالاته الى أكمل [٩٧ ب] هَيْآته.

فهذا هو طريقة الطبيعيّين في إيراد الأمثلة لتقرير المعاني الإلهيّة.

فأمّا مَن تدرّب في صناعة الكلام فإنه قد يعترف بأن الجسم لن يصير متحرّكاً إلا بالحركة، ولن يصير أَسْوَدَ[3] إلا بالسواد، ولن

---

١ كذا في الأصل. وفي الهامش وحامل كلمة «نسخة»: واستقامت، ولعله الأرجح.
٢ في الأصل: سابقاً.
٣ في الأصل: أسوداً.

يصير حلواً إلا بالحلاوة . إلا انه يزيغ في بعض الأشياء عن هذا القانون ، ويزعم أنّ الواحـد لن يصير اثنين إلا بأحَد أمْرَيْن ، إما لِدنوّ الواحد من الآخَر ، وإمّا للانفصال بنصفَيْن ؛ وأنّ[1] الثمانية لن تصير عشرة إلا بانضمام الاثنين لها ؛ وأنّ ذا الذراعَيْن لن يصير ذا ثلاثة أذرع إلا بزيادة نصفه عليه .

ولو أنه طالَبَ نفسَه بأنّ التداني والانفصال لمّا كانا متضادّيْن ، وكيف صلح ان يصير كل واحد منهما سبباً لمصير الواحد اثنين ؟ وأنّ الاثنين لمّا كان أنقص من الثمانية ، فكيف جاز ان يكون الأنقصُ سبباً لمصيرها أزيدَ ؟ وأنّ نصف الشيء لمّا كان أقلّ من ضعفه ، فكيف أمكن ان يكون كاسباً له الزيادةَ على ما كان عليه ؟ لأَدّتْه المطالَبة الى اليقين بأنّ لكل واحد من الأعداد والمقادير صورةً حقيقيّةً ، وأن العقول الصريحة قد تكون مستعدّةً لتلك الصُوَر ، وأن الجواهر الموضوعة قد تكون مستعدّة لقبولها على التعاقُب . فإذاً الكثرة لن تُوصَف بالثنائيّة أو[2] بالعشاريّة إلا بانطلاق صورتيها عليها[3] ؛ والعظم لن يُوصَف بذي الذراعَيْن أو بذي الثلاثة الأذرع إلا بانطلاق مقدارَيْها[4] عليه

---

١ في الأصل : وأما .

٢ في الأصل : و .

٣ في الأصل : صورتهما عليهما .

٤ في الأصل : مقدارهما .

الفَصلُ الرابع عَشَر

إنّ الزوج والفرد صورتان ثابتان في نفس الانسان . ولن يوُصَف العَدَدُ الواحد بمجموعها . وذلك لخاصيّة تَنَافيها بالذات وليس يُشكّ ان شطراً من العَدَد يكون له الاشتراك في صورة الزوج ، والشطر الآخرَ يكون له الاشتراك في صورة الفرد . وقد ذكرنا انّ لكل واحد من الأعداد المفروضة صورةً مختصّةً به [٩٨ أ] لا يشركه فيها شيء[1] من الأعداد الاخَر . فإذاً كل عددٍ فُرض فإنه يكون مجتلباً صورتَيْن : إحداهما المختصّة به ، كالثلاثيّة والرباعيّة ، والثانية المشتركة بينه وبين غيره[2] ، كالزوجيّة والفرديّة .

فقد ظهر ان ذات الفرد ليس هو الثلاثة أو الخمسة ، بل هو معنى لا يصحّ وجودُ واحد منها إلا وهو مجتلب له اجتلاباً ضرورياً .. وكما ان الفرديّة لن تقبل الزوجيّة ، إذ هي في ذاتها متنافيةٌ لها ، كذا الثلاثيّة لن تقبل الزوجيّة ، إذ هي مجتلبة للفرديّة باضطرارها .

وإذ كان هذا غير مشكوك فيه ، فمن الواجب ان نعلم ان الحال في

---

١ في الأصل : ولا شيء ، كلمة « ولا » مشطوبة ، ولعل الأرجح إثباتها .

٢ (غيرة) : من الهامش وحامل حرف « ص » .

الحرارة والبرودة بالإضافة إلى النار والثلج مضاهيةٌ لحالها . فإن النار مختصّة بصورتها الثلجيّة ومجتلب لصورة الحرارة ، والثلج مختصّ بصورته[1] الثلجيّة ومجتلب لصورة البرودة . وكما انّ ذات الحرارة لن تقبل البرودة أصلاً ، كذا النار المجتلبة للحرارة لن تقبل البرودة أيضاً . وليس يُشَكّ ان الشيء المُنَافي للشيء متى سُلّط عليه ما ينافيه قهراً ، فإنه إمّا أنْ يَبِيد ويفنى ، وإمّا أنْ يهرب وينأى . فالبرودة إذاً متى تسلّطت على جوهر النار ، فإمّا ان تتباعد وتتنحّى . وبمثله الحال في ذوات الصورة[2] المتضادّة كلها .

واذا تقرّر هذا ، فمن الواجب ان نشرع الآن فيما هو غرضنا من الفصل ، فنقول : إنْ كانت النفس الناطقة جوهراً ملتحفاً بالبدن كالتحاف النار بالحديدة المحمّاة ، وكانت الروح الحسّيّة إشراقاً سارية في البدن كسريان السخونة في الماء الحارّ ؛ فبالحريّ أنْ تكون النفس الناطقة صالحةً لأن تقوم بذاتها دون البدن ، وأنْ تكون الروح الحسّيّاً غيرَ صالحةٍ لأنْ تقوم بذاتها دون البدن . ثم لو لم تكن النفس الناطقة جوهراً ملتحفاً[3] بالبدن ، بل كانت إشراقاً سارياً فيه ، لَمَا أمكنها تفريق الصُور عن موادّها – أعني الأجناس والأنواع – وأنْ نجعلها كلّيّةً ، وأنْ تستثبتها في ذاتها استثباتاً [٩٨ ب] لو عرض للبدن تغيُّرٌ يُورِثُه الغشْى أو يُؤدّيه الى الدهش لا يكون ذلك مُزِيلاً لها عنها . ولو لم تكن الروح الحسّيّة إشراقاً سارياً في البدن ، بل كانت[4] جوهراً ملتحفاً[3] به ، لأمكنها أنْ تختصّ بتأدية فعلٍ مّا دون البدن ، وأنْ

---

١ في الأصل : بصورة .
٢ كذا في الأصل . ولعل الأرجح : الصور .
٣ كذا في الأصل . ولعل الأرجح : ملتحفاً .
٤ في الأصل : كان .

تتفرّد بقبول أعراضٍ مّا على حِدَتها .

ثم إنْ كان موت الحيوان في الحقيقة هو زوال الروح الحسّيّة عن بدنه، وقد عُلِم انها متى زايلتْه لم تصلح[1] لتأدية شيء من الأفعال دونه ، فبالحرى ان يكون استحالة البدن عن طباع الحيوانيّة بورود الموت عليه سبباً لانطفاء الروح الحسّية . فإنها لو وُجدت دون البدن لكان وجودها عبثاً ، اذ ليست تصلح لتأدية شيء من الأفعال دونه .

فأمّا النفس النطقيّة لمّا كانت مستقلّة لأفعال مختصّة بها دون البدن ، فبالحرى ان يكون استحالة البدن عن طباع الحيوانيّة بورود الموت سبباً لتنحيّها عنه دون تلاشيها بالذات . ثم لو كانت النفس النطقيّة بعد تنحيّها عن البدن معرَّضةً للفناء والتلاشي ، أو غيرَ صالحةٍ للبقاء الأبديّ ، لمّاَ كانت محمولاتُها كلّيّة أبَدِيّة ضروريّة ، فإن الانفعال العارض للشيء لن يجوز ان يكون أشرف من حامله . فقد ظهر إذاً ان النفس الناطقة جوهرٌ صالحٌ للبقاء على الابَد ، ولا كذلك الروح الحسّية .

وإذ قد ظهر هذا ، فمن الواجب أن نعلم انّ كل مَن أيقن بشرف الحكمة ، ثم شاهد جماعةً ممن ليسوا من أهلها أغْبَطَ عيشاً في هذه الدنيا ممن هو أهلُها ، فقد اضطرّه الرأي إلى ان يُوجِب له فضلَ الغبطة في الدار الآخرة . فهو إذاً متى كره الموت ، الذي هو السبب لِنيل تلك الغبطة ، فكأنه كره السلوك إلى المنزلة التي لاجْلِها حُرِّضَ على اقتناء الحكمة — وخصوصاً إذا علم انّ مَن أحَبَّ البقاء في الدنيا وهو عارف بالآخِرة ، وقد آثر نعيمها ، كالمال والرياسة والأتباع

---

[1] في الأصل : يصلح .

والحاشية ، على نعيم الآخرة (...)[1] .

فإذاً [٩٩أ] المُوقِن بشرف الحكمة جدير ان يكون سعيُه متجرّداً لأن يجعل نفسه مفارقةً لجسده تَصفِيَةً ، وإنْ كانت متحدةً بـه[2] طَبيعةً ، اللهمّ إلا ان يُقام الجسدُ مقامَ الثغْر الذي فيه تُقابِل[3] النفسُ القويمةُ أعداءَها المعترية ، كالحرص والعُجب والغضب والحسد ، لِتفوز[4] عند الظفر عليها بالكرامة المُعَدّة لها — ولا سيّما اذ علم انـه أقرب أعدائها إليها .

١ لو أسقطنا الواو من « وقد » في هذه العبارة ، لحصلنا على جملة مقبولة ، ولكن الأرجح ان شيئاً قد سقط من النص هنا .

٢ في الأصل : بها .

٣ في الأصل : بقابل .

٤ في الأصل : ليفوز .

الفصل الخامس عشر

إنْ كان الغرض الأخصّ من النفس النطقيّة هو ان يصير الانسان صالحاً لخلافة الله تعالى في عمارة العالم السفليّ مُدّةً من الزمان ، ثم يصير زينةً للعالم العلويّ على الابَد ، فبالحريّ أنْ تكون مجبولة من سِنخٍ هو في الحقيقة خُلاصةُ هذا العالم وكدرُ ذلك العالم ، وأنْ يكون جوهرُها أوّلَ المعاني الروحانيّة وآخر المعاني الجسمانيّة — كالمتلاحم لكلا العالمَيْن ، وكالصالح لمجموع الكمالَيْن ، وكالشيء الذي هو بذاته حياةٌ من جهةٍ وذو حياةٍ دخيلةٍ عليه من جهةٍ ، وكالشيء القائم بذاته من وجهٍ والقائم بغيره من وجهٍ ، وكالفرخ المتفقّىء[1] عن البيضة ، الذي هو كمالٌ من وجهٍ ومستعدٌّ[2] للكمال[3] من وجهٍ .

ولهذا ما شبّهها الحكماءُ بالزاوية يوجد[4] ذاتها متوسّطاً بين المتجزّىء وغير المتجزىء ، ثم النقطة جامعة لحالَيْها . بل شبّهوها بالنبوّة ، التي هي ممتدّة إلى الروحانيّين بخطٍ وإلى الجسمانيّين بخطٍ ، ثم الوحي

---

١ في الأصل : المتفقأ .

٢ في الأصل : ومستعبد .

٣ (للكمال) : من بين السطور وحامل حرف « ص » .

٤ في الأصل : توجد . والنص مضطرب ، وتصحيحه غير واضح .

جامع بين طرفيها .

واذ كانت جبلّتها محقّقةً على هذا السنْخ ، فبالحريّ أنْ لا تكون التدابيرُ الشريفة والآراءُ المُحكَمة مُتأتيّة لها بالهُوَيْنا والدَعَة — خصوصاً إذا شغلتها الروحُ الحسّية باللذّات البدنية . ولهذا ما وُجد إطلاقُها من وثاقها ممتنعاً علينا ، إلا ان نُقَوّي[1] أجنحتها بالدين الإلهيّ وبالحكمة الحقيقيّة . فإذاً النفس الناطقة متى عرفت أبوابَ العبادة وتنبّهت على شرف الحكمة ، فأعرضت عنها ، إيثاراً (٩٩ ب) لِلذّة العاجلة وانخداعاً[2] بالمَسَرّة الداثرة ، فقد صارت بذلك منتوفةَ الريش مقصوصةَ الجناح .

على أنها وإنْ كانت في مُبْتَدَأ حدوثها غَرِقَةً في السوس القالبيّ ومغلوبةً بالسلطان الحسّيّ ، فإنّ نور العقل لن يكون مقطوعاً عنها بالكلّيّة ، فإنه معنىً ذاتيٌّ لها . ولذا ما يُوجَد الصبيّ مُمَيِّزاً بين الحَسَن والقبيح حسب تمييزه بين المُلِذّ والمؤلم ثم معبِّراً عن الحسن بلفظة بخ وعن القبيح بلفظة « كَخْ » .

إلا أنها وإنْ كانت فائزةً بنور العقل ، فإنها لن تقوى . على التطلُّع به إلى العالم العلويّ ما لم يُعاوِنها نور الملّة ونور الحكمة . فهي إذاً بمجموعهما[3] تصير مُنيفَةً على الملكوت الأعلى في معدن الروحانيّين . وكما أن القوّة الطبيعيّة في البذور تكون متضمّنةً لجميع ما تُبْدِيه من الزهر والثمر ، إلا أنها لن تستغني في إظهارها عن معونة الفلاّح لها بالتسميد[4] والتكريب ، كذا النفس النطقية تكون بنورها الذاتيّ

---

١ في الأصل : يقوي . ويمكن أيضاً : تقوي .
٢ في الأصل : انجداعاً .
٣ في الأصل : بمجموعها .
٤ في الأصل : بالتسعيد .

متضمّنةً لِمَا تُبْدِيه من زهر الفضائل ، إلا أنها لن تستغني في إظهارها بالفعل عن أوضاع الملّة وصناعة الحكمة .

وإذا تقرّر هذا ، فمن الواجب ان نترقّى في البيان قليلاً ، فنقول : إنّ الباريء جلّ جلاله لمّا خلق العالم الفسليّ على الهيئة الدالّة على بليغ حكمته وإتقان صنعته ، وجعل ما فيه من المعاني الحسّية نموذجات مُشِيرةً إلى ما في العالم العلويّ من المعاني العقليّة ، أحبّ أن يزيّنه بالعقل ، الذي هو المتحقّق للصنعة والمتصوّر للحكمة . ثم لمّا علم[1] أنّ ذات العقل صورةٌ للنفس ونازل منها منزلةَ القوّة المُبْصِرة للعين ، استأثر القالب الإنسيّ لإسكانها فيه .

وليس في اتحادها بالقالب ضرر لروحانيّتها ، بل لها بذلك أعظمُ النفع ، وهو إفادة القدرة على التفرقة بين الخير والشرّ على الكمال . وأَعْنِي بهذا أنها لو كانت [١٠٠ أ] تتحقّق الشرّ لا بحسب البلوى والتجربة ، بل بحسب الإيماء والإشارة ، لمَا وقفت على حقائق معانيه[2] . وشتّانَ مَنْ يُوصَف له ألَمُ لسعة الحبّة أو ألَمُ ثكل الولد ، ومَن ابتُلي بهما ، في تحقّق صورتيهما[3] !

وكما أن الملائكة وإنْ علموا الأشياء الدنسة التي يُبتلى بها الناسُ : كالتباغض والتحاسد ، والدغل والحقد ، والجربزة والمكر ، والرقص والجماع ، فإنّ عِلْمهم بها لن يكون مضاهياً لِعلمنا بها ، أيضاً كذا

١ مشكلة في الأصل : علم .
٢ في الأصل : معانيها .
٣ في الأصل : صورتهما .

عِلْمُنا بالأشياء الشريفة التي سعد بمشاهدتها الملأُ الأعلى ، كاللوح والقلم ، والفرش والكرسيّ ، والدركات والدرجات ، والمعراج والبراق ، وغيرها من الأحوال المَعَادِيّة ، فإنّ عِلْمَنا بها لن يكون مضاهياً لِعلمهم بها . وأعني بها انّ أحداً ليس يقف على حقائق هيئآتها وخاصّ صُوَرها إلا بحسب التصديق للخبر[1] عنها والدلالة عليها .

وبمثله الملائكة ليسوا يتحقّقون المعاني الحقيرة إلا على قَدْر انّ لها وجوداً في طبائع البشر ، وأنّا مؤاخذون بمقارفتها[2] ومطالبون بالاحتراز عنها ، فأمّا أنْ يقفوا على كنهها فلا سبيل لهم إلى عرفانها . وأمّا النفوس النواطق فتتحقّق هذه المعاني الدنسة لاتحادها بالأجساد القالبيّة . ثم إذا فارقتْها وهي صافية نقيّة ، تصير مستعدة بالاطّلاع على حقائق تلك المعاني الشريفة ، فتكمل حينئذٍ للتمييز بين الصنفَيْن .

وليس لِمُعَارِضٍ أنْ يعارضنا بعلم البارىء جلّ جلاله للأشياء كلها؛ فإنه يعلمها من حيث هو فاعلها ، لا من حيث هو متصوّر لها .

على انّ لاعِرْفاننا لتلك المعاني الشريفة ليس بنظيرٍ لِلاعِرْفان الملائكة لهذه المعاني الخسيسة . فإن سببَ لاعرفاننا لتلك هو فرط النقص ، وسببَ لاعرفانِهم لهذه هو فرط الكمال . ثم جُعل لنا سبيلٌ إلى التفصي من[3] النقص ، وذواتهم [١٠٠ ب] متعالية عن الانحطاط إلى النقص ،

---

١ في الأصل : الخبر .

٢ في الأصل : بمفارقها .

٣ في الأصل : عن .

لأنها مُضيئة نَيرة . فلا يخفى البعض على البعض بل يبصر كل واحد منهم ذاته في ذات صاحبه ، من غير ما حاجة بهما إلى الاستدلال بالحواصّ الشخصيّة . وليس بصرهم متعلّقاً بالأعين الجسدانيّة الواقعة على سطوح الأجسام الكثيفة ، فإنهم على جبلّة ليس فيها ظلام ولا جساوة ، ونظرهم بالأعين العقليّة التي تبصر الأشياء القريبة والبعيدة على حدٍّ واحدٍ .

الفصل السادس عشر

إنّ الحكماء بحسب أصولهم الهندسيّة لمّا قسموا العالم إلى الأعلى والأسفل ، وذكروا أنّ العالمَ الأعلى قد زيّنه الله تعالى بالروحانيّة من الأحياء – وهم الملائكة على طبقاتها – ، والعالم الأسفل قد عمّره الله بالجسمانيّة من الأحياء – وهم الحيوانات على أنواعها – ، وأنّ العالمَ الأسفل على عظمه موضوعٌ في وسط العالم الأعلى ، وأنّ جوهرَه ينزل منزلةَ الثقل[1] من جوهر ذلك العالم ، قالوا بعد ذلك :

إنّ مقامنا معاشرَ الناس من كل العالم الأسفل قريب الشبه من مقام ضفادع تسقي[2] شطوط الأنهار . فإنّ في كل بقعة من الأرض على مجاري مياهها خلقاً من الإنس مختلف الهيئات في صُوَرهم ومقادير أشباحهم . وإنّ الذي يجاور العالم الأعلى من أجزاء العالم الأسفل هو نيّرٌ صافٍ[3] نقيٌّ ، والذي يبعد عنه من أجزائه كثيفٌ مظلمٌ كدرٌ . ومستقرّنا منه ليس هو الجزء النيّر النقيّ ، لكنه على الجزء المظلم الكدِر .

١ كذا في الأصل . ولعل الأرجح : الثفل .
٢ كذا في الأصل ، وأشك فيه .
٣ في الأصل : صافي .

قالوا : فإنّ نظرنا من العالم السفليّ – أعني الأرض – إلى العالم العلويّ – اعني السماء – ، فإنه قريب الشبه من نظر سمكة في قعر البحر إلى الهواء المُضيء على سطح الماء . وكما أنّ السمكة لو رأت الكواكب فيما أضاءت من الهواء على السطح العالي من الماء ، لظَنَّت ان السطح هو المعدن لمَا تَراءى لها من الكواكب ، ولمَا كانت تعرف فضلَ موضعنا على موضعها إلا بمُخبِرٍ يُخبِرُها ، [١٠١ أ] حتّى إذا ارتفعت[1] من القعر إلى السطح (و) وقفت على مثل موضعنا منه أبصرت السماء والكواكب بمَرْأى اخرَ فميّزت حينئذٍ بين الحالَيْن لا بالخبَر لكن بالعيان ، كذا حالنا في النظر من سطح الأرض إلى العالم الأعلى . فإنّ بيننا وبين السماء ضباباً وهواءً غليظاً ، ولو أنّ أحدنا أمكنه أن يُحلّق طائراً في الجوّ حتّى يُشْرِف على الجزء النيّر من العالم السفليّ ، لأبصر السماء والكواكب بمرأى اخرَ ، ولاعتقد أنّ ذلك المُبْصَر هو السماء الحقيقيّة[2] ، وأنّ المعدن الذي اتّفق له الحصولُ عليه هو الأرض الحقيقيّة[2] ، وأنّ نسبةَ هذه التي نحن عليها إلى مُطْلَق الأرض التي هو عليها كنسبةِ حمْأة البحر إلى معظم البحر .

قالو : فإنّ فوق السموات السبع جرماً اخرَ مُحيطاً بها وهو الكرسيّ الذي ذكره الله تعالى في كتابه فقال : (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ)[3] . وأهل التنجيم يسمّونه فلك البروج . وإنّ هرمس قد عرج بروجه اليه فاطّلع على ما فيه فأخبرنا به . وما من كائنٍ طبيعيّ وُجد في العالم السفليّ إلا ونظيره موجودٌ في ذلك الجرم ، فإنه مُسخر بطباعه لتوليد هذه الأكوان ، إلا انّ غايتها من الشرف

---

١ في الأصل : ارتفع .

٢ في الأصل : الحقيقي .

٣ سورة البقرة ٢٥٥ .

والحسْن بحيث لا يُحيط به وصفُنا ، ولا يتمثّل في نفوسنا . فإنها علّةٌ لهذه ، والشيء في علّته يكون لا محالةَ أشرف منه في معلوله — وخصوصاً إذا كان الجوهر القابل لصُوَرها نهايةً في النقاء والصفاء والأفق[1] والبهاء .

قالوا : إنّ ذلك الجرم منتظم للالحان الموسيقيّة والزُبُر[2] التأليفيّة ، وهو مُوَشّىً بكل ما يستعمله المصوّرون من الألوان العجيبة والأشكال البديعة ، ومُولِّدٌ بالتسخير الإلهيّ لهذه الأنوار والأشجار والزهر والثمار ، بل لأنواع الجواهر كلها ، كالذهب والفضّة والياقوت واللؤلؤ ، ما خلا الأشياء المتولّدة عن العفونات والكدورات ، كالديدان والحشرات . والأَنْجُمُ السيّارة قد أقامها الله [١٠١ ب] في السموات السبع مقامَ المُؤَدّي لقوّة الكرسيّ إلى العالم السفليّ ، ولِسياحتها في أبراجه[3] تختلف تأثيراتها فيه .

قالوا : وكما ان الأرض معمورةٌ من أنهارها الأربعة التي هي معاظمها — اعْنِي الدجلة[4] والفرات والنيل والجيحون — وقد خُصَّ كل واحد منها بطعمٍ مخالفٍ لطعوم صواحبه ، ثم اختُصَّ كلٌّ بقعة من بقاعها بأنهارٍ أُخَرَ صغارٍ على حِدَتها ، كذلك الحال في الأفلاك . اعْنِي انّ فيها أنهاراً عظيمةً على هذا العَدَد ، وهي مفتنّةُ الصورة ، ولها مَجَارٍ يُخْلَصُ[5] بها إلى جميع أقطارها ، وتمتلىء منها الأماكن

---

١ كذا في الأصل ، ولعله الصواب . ويمكن ان الصواب « والرونق » أو و « الألف » .
٢ في الأصل : والزير .
٣ كذا في الأصل ، ولعل الصواب : أبراجها .
٤ كذا في الأصل .
٥ كذا في الأصل (بدون شكل) ، وأشك فيه .

كلها . إلا أنَّ الذي يسيل في تلك الأنهار ليس بـذي ثقلٍ يترجحن إلى السفل ، لكن على صيغة يمكن له الجريان في نشوزه ووهاده ، فهو يترجّح ويموج إلى فوق وإلى أسفل كالجوّال على الاستدارة .

قالوا : وكما ان الأرض مكنوفة من بحارها السبعة التي هي معاظمها . وقد وُجد كل واحد منها متفرّداً بمعانٍ[1] مختصّةٍ به ، ثم يُوجد في كل بقعةٍ غُدْرانٌ ومستنقعاتٌ تعود بنفعها على سكّان تلك البقعة ؛ كذا الحال في البحار الفلكيّة ، بل كذلك الحال في الجبال الفلكيّة ، بل كذلك الحال في الرياح الفلكيّة — إلا أنّ صورتها منزّهة عن التأكّل والتعفّن والتكثّف والتكدر . وكما أنّ الأرض مزيّنة بالشاهق من الأبنية ، وبالرفيع من الأسرة ، وبالمعالي من الدرج ، وبالمصاعد من الغُرَف ، وبالأنيق من البساتين ، وبالنفيس من الفرش ، وبالبهيج من الملابس ، وباللطيف من الأواني ؛ كذا الحال في جبلّة ذلك الحرم . وإنّ الفائز من الأنفس النطقيّة بكمال الحكمة وإخلاص العبوديّة قد يصير بروحانيّتها[2] مطّلعاً على جميع ما اشتمل عليها ، ثم ناظراً منها الى هذه النموذجات السفليّة بعين التفرقة بين الثفل[3] والصفوة والمعلول والعلّة . وتلك هي السعادة المُطْلَقة [١٠٢ أ] للنفوس البشريّة .

قالوا : ولعلّ معترضاً يعترض فيقول : إنْ كان ما في فلك البروج من هذه المعاني التي تذكرونها علّةً لحدوث نظائرها على الأرض وإنْ كانت دونها في الشرف ، فقد كان يجب انْ تُوجَد أمثالُها في كلّ واحدة من السموات المنضودة تحته ، وفي الأجرام المنضودة تحت السموات —

---

١ في الأصل : بمعان .

٢ كذا في الأصل ، ولعل الصواب : بروحانيته .

٣ كذا في الأصل . ولعل الأرجح : الثفل .

أَعْنِي الماء والهواء والنـــار . إلا أنّ جوابَه لن يتعذّر ، فإنّا قد نجد نوعاً من السمك اذا وقع في شبكة الصيّاد أخْدَرَ بَدَنَه ولا يُخْدِرُ الشبكةَ . على انّ وجود نظائرها في كل سماء ، على حقيقةِ ما يقتضيه عنصرُ السماء ، ليس بمستنكر ؛ والتنزيل يشهد بهذا . وللقُوَى العنصريّة شركة مع القُوى الفاعلة في إحداث الكوائن .

فهذا هو زُبْدةُ ما شرحه الحكماء مـــن جبلّة العالم العلويّ بقدر ما استقاموا[1] في التقرير لصورة الثواب الأبديّ . ومعلوم انّ هذا المـــأخذ منهم ليس بقادحٍ فيما حقّقه القرآنُ من أصول المَعاد .

١ في الأصل : استعانوا . ولعل الصواب ما أثبتناه .

الفصل السابع عشر

زعمت فرقة من الطبيعيّين وطائفة من الجدليّين أنّ النفس الناطقة هي الروح الحسّية ، وأنّها تتولّد من امتزاج الأخلاط الأربعة على اعتدالٍ ما ، وليست هي[1] بجوهرٍ يصلح[2] لأنْ يقوم[3] بذاته بعد انتقاض القالب ، بل هي أشبه شيء بالتأليف العارض للاوتار الموسيقيّة — اعْني صورتها الصالحة لتوليد صنوف الألحان الشجية ، وأنّ الأخلاط الأربعة متى عرض لها انحلالٌ ، إمّا بمرضٍ يعتْرُوها أو بآفةٍ تقهرها[4] ، فإنّ الروح المتولدة[5] من امتزاجها تبيد وتفني ، ويبقى القالبُ بعد تلاشيها[6] مُدّةً من الزمان على هيئة تركيبه ، إلى ان يعرض له احتراقٌ أو عفنٌ ، فيستحيل إلى جوهر التربة التي وُضع فيها .

قالوا : وإنّ الذي يعتقده الجمهور الأعظم من أرباب الملل —

---

١ في الأصل : ليس هو .

٢ في الأصل : تصلح .

٣ في الأصل : تقوم .

٤ في الأصل : يقهرها .

٥ في الأصل : المتولد .

٦ في الأصل : تلاشيه .

[١٠٢ ب] أنها تكون باقية بعد موتها ، وأنّ مَلَكَ الموت يتوفّاها عند النَزْع ، وأنّ الأدعية الصالحة والصلوات الخالصة والصدقات الجارية والشفاعات الدائمة التي يقيمها طبقة الأحياء بِنِيَّة الموتى تكون نافعة لهم ومبهجة لذواتهم — هي كلها خدع عاميّة أو تهاويل فلسفيّة ، ولن تُوجَد[١] لِتعاطيها ثمرة غير إقامة العبادة . فإن الأبدان قد استحالت جماداً ، والأرواح قد تلاشت فقداناً .

قالوا : وإنّ أنفس الأنبياء المرسلين — عليهم السلام — وأنفس الكفّار المتمردّين ، إذ قد صارت متساويةَ الأحوال في العدم ، فلن ينال أولئكَ شيئاً[٢] من أمارات السعادة ، ولا هؤلاء شيئاً[٢] مَن أمارات الشقاوة ، إلى أن تقوم القيامة ويُحْيي اللهُ أجسادَ الخليقة فحينئذ يُثاب كل واحد منهم بمقدار مساعيه ، إمّا خيراً وإمّا شرّاً .

وقد خالَفَهم في هذه العقيدة الإلهيّون من الحكماء والمِلّيّون من الدهماء ، واعتقدوا أنّ النفس الناطقة في الحقيقة سُلالة هذا الجسد الإنسيّ ، كالماورد في الوردة ، أو كالشعاع النافذ في البلّورة ، أو كالسمن في اللبن الحليب ، أو كالنار في الحديدة المحمّاة ، وأنّها محلّ للعلوم المقتبسة والحِكَم المقتناة ، وأنّ القالب مهما انتقض تَوَفّاها[٣] مَلَكٌ من الملائكة وقادها إلى الموضع المُعَدّ لمواقف أمثالها لتلقى[٤] فيه ما لها وعليها .

ولو أنها كانت تتلاشى عند الموت ، ثم كانت الأبدان تُعاد في القيامة

---

١ في الأصل : يوجد .
٢ في الأصل : شيء .
٣ في الأصل : توفاه .
٤ في الأصل : ليلقى .

كهيئة ما هي عليها من البِنْيَة ، لَكان الموت المتوسّط بين الحياتين عبثاً ، فإنّ القادر على إعادتها قادر على استبقائها ، ولَصار بقاءُ الأشرار على حالة الموت إلى يوم القيامة فرصة لهم عن وبال العذاب ، ولَوُجِدَت[1] العلومُ التي اقتبسها الأخيار والسِيَر التي سلكها الأبرار كلُّها مضمحلّة ، ولَدامت على اضمحلالها وتلاشيها إلى ان تعاد القوالبُ فتَتَخلَق[2] فيها تلك العلومُ وتُعَرّف بتلك السِيَر . [١٠٣]

وهذا مُخالف لما نزل به التنزيل في شأن الشهداء بقوله :

(وَلاَ تَحْسَبَنّ الّذينَ قُتِلُوا في سبيلِ الله أَمْواتاً بلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبّهِمْ يُرْزَقُونَ . فَرِحينَ بما آتاهُمُ الله مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرونَ بالّذينَ لَمْ يَلْحَقُوا بهِمْ منْ خَلْفِهِمْ ألاّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحزَنُونَ . يَسْتَبْشِرونَ بنعمةٍ منَ الله وَفَضْلٍ وَأنّ الله لاَ يُضيعُ أَجْرَ المُؤْمنينَ)[3] ، ومُخَالفٌ لما ذكره الكتاب في شأن الأشقياء بقوله :

(وَلَوْ تَرَى إذِ الظّالمونَ في غَمَرَاتِ المَوْتِ وَالمَلائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِم أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ اليَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الهُونِ بِما كُنْتُم تَقُولُونَ عَلَى الله غَيْرَ الْحَقّ وَكُنْتُم عَنْ آياتهِ تَسْتَكْبِرونَ . وَلَقَدْ جِئْتُمُونا فُرَادى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوّلَ مَرّةٍ وَتَرَكْتُم مَا خَوّلْنَاكُمْ وَرَاء ظُهُورِكُمْ)[4] .

---

١ في الأصل : ولو وجدت .

٢ في الأصل : فتحلق .

٣ سورة آل عمران ١٦٩ — ١٧١ . وفي الأصل : ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا الى قوله وان الله لا يضيع اجر المؤمنين .

٤ سورة الأنعام ٩٣ — ٩٤ . وفي الأصل : لو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت الى قوله وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم .

قالوا[1] : ولا يجوز ان تكون النفس نظاماً متولّداً من امتزاج الأخلاط على ضرب من الاعتدال . فإنّ أحدنا متى اقتنى صنوف الحكم ، وارتاض بتقويم الآداب ، واشتهر بأصالة الرأي ، ثم اختلّ مزاجُ بدنه فلم يصلح لشيء منها ، فإنه متى عُولج بما يُزيل عنه الغشية والإغماء والدهشة والجنون ، لَصُودفَت علومُة وآدابُه وتيقّظُ رأيه ثابتة على حالاتها ، ولم تُحوِجْه شؤونُها الى رياضةٍ متجدّدةٍ أو تكاليفَ في الطلبة .

ولو أنها كانت صورةً لنظامٍ ، لكانت فضيلتها — كالعقل الراجح والفهم الذكيّ والرأي المتيقّظ — جودةً لنظامها ، وأضداد هذه المعاني رداءةً لنظامها . فيكون ذات النظام حاملاً لجودة النظام ، وزوال النظام حاملاً لرداءة النظام . وهذا ظاهرُ الاختلال .

قالوا : ولو أنّ الأنفس النطقيّة كانت في الحقيقة نظاماً معتدلاً ، لَمَا صلحت أنْ تُوجَد في شيء من حالاتها مستعصية على البدن أو مخالفة لمُنَاه ؛ ولَمَا أمكنها ان تكون متكاملة بالحكمة ومتحلّية بالفضيلة؛ولَمَا وُجدت في شيء من حالاتها مترئّسةً على البدن ومتصرّفة بالتدبير عليه ؛ ولَمَا قدرت على منع البدن عن كثير من محبوباته وأنْ تجذبه[2] بالقمع الى ضدّ شهواته . وقد وجدناها تفعل ذلك ، تارةً بحسب صناعة الطبّ ، وطوراً بحسب صناعة الرياضة .

قالوا : ولو أنّ تحصيلنا المعالم العقليّة كان متعلّقاً بالروح الحسيّة ، لَكان يقينُنا بجزئيّاتها أقوى من يقيننا بكليّاتها ؛ فإن الحاسّة متى اتّجهت الى تحقيق الشخص [١٠٣] الجزئيّ — كالإنسان الواحد مثلاً — كان

---

١ أي الإلهيون من الحكماء .

٢ في الأصل : يجذبه .

تمكّنُها[1] من استقصائه في المعرفة أبلَغَ منه[2] اذا اتّجهت الى تحقيق المعنى الكلّي – كالجنس[3] الواحد مثلاً . ولسنا نجد الأمر في المعقولات على هذه الصورة ، بل نجده على الضدّ منها . فإن يقينَنا بأنّ المساوية للشيء الواحد متساوية – وهو معقول كليّ – أبلغُ من يقيننا بأن هذه الخطوط المساوية لهذا الخطّ المُشار اليه متساوية .

قالوا : ولو لم تكن فينا من قوّة العرفان بحقائق الموجودات إلا الروح الحسّيّة ، لكان ما قَوِيَ من المعقولات اليقينيّة يكسبها العجزَ عن تصوُّرِ[4] ما ضعف منها ؛ فإن المحسوس الفائق في الحسْن يورثنا الضعف عن استحسان ما هو دونه في الحسن ، والطعم البالغ في الحلاوة . ولسنا نجد الأمر كذلك ، بل نجده على الضدّ منه . فإن الأقوى من المتصوّرات العقليّة يكسبنا فضل القوّة على تصوّر ما هو دونه . فإذاً ليس محلّ الصور العقليّة هو بعينه محلّ الموهومات الحسّيّة ، لكنه جوهرٌ آخَر (غير)[5] جسمانيّ .

١ في الأصل : يمكنها .
٢ في الأصل : منها .
٣ في الأصل : كالجند . وفي الهامش : كالجسد .
٤ في الأصل : قصور .
٥ التكميل : بموجب المعنى .

الفصل الثامن عشر

ليس يُشَكّ انّ أفضل حالات النفس الناطقة بحسب قوّتها العالمة هو التحرّي لصدق اليقين في معتقداتها ، وأفضل حالاتها بحسب قوّتها العاملة هو التحرّي للجميل الحقيقيّ في مطلوباتها . وأيّما نفسٍ لم تكن مهتشّة للصدق فيما تعتقده[1] ، ولا للجميل فيما تطلبه[2] ، فهي نفسٌ بهيميّةُ السوس . وأيّما نفس كانت مستروحة في معتقداتها إلى الكذب دون الصدق ، وهي[3] في مطلوباتها إلى القبيح دون الجميل ، فهي نفس سبعيّة السوس . وأمّا المستحبّة للصدق اليقينيّ في جميع معتقداتها ، وللجمال الحقيقيّ في عامّة مطلوباتها ، فهي[4] نفس ملكيّة السوس . وأمّا المعترضة لِتقلّب الأحوال عليها ، [١٠٤أ] فتكون مؤْثِرة للصدق وللجميل في بعض الأحوال ، ومستروحة إلى الكذب والقبيح في بعضها ، فهي نفس بشريّة السوس .

---

١ في الأصل : نعتقده .

٢ في الأصل : يتطلبها . ويمكن أيضاً ان الصواب : تتطلبه.

٣ كذا في الاصل ، وأشك فيه .

٤ في الأصل : في .

وليس يُشَكّ أنّ الرتبة السبعيّة والرتبة الملكيّة تتعاندان[١] في النهاية ، وأنّ الرتبة البشريّة والرتبة البهيميّة متوسّطتان بينهما ، إلا انّ الرتبة البشريّة أقربُ إلى الملكية من الرتبة البهيمية ، والرتبة البهيمية أقربُ إلى البشرية من الرتبة السبعية . فإنّ اخسَّ مراتب النفس النطقيّة هي الرتبة السبعية ، واشْرَف مراتبها هي الرتبة الملكية . ونحن جدراء بأنْ نصف صورة كل واحدة من المراتب الاربعة فنقول :

أمّا الرتبة الملكية فهي أنْ يُوجَد الانسان بحالةٍ يكون[٢] مسروراً بما أنعم الله عليه من العقل الصحيح ، وقيّض له من الرأي الأصيل ، ووفّقه من التمييز للحِكَم الخالصة والاستغزار للمعالم الصادقة ، وما أُيِّدَ به من الاستعلاءِ بروحانيّته على عَالَمَي السفل والعلو ، والإحاطةِ بما فيها من التدبير الإلهيّ والنظام الحقيقيّ ، وما أُوتِيَه[٣] من الغبطة بسياحة عقله فيهما وبجوال فكره في زهراتهما ، شاغلاً له من الالتذاذ بالذهَبَ والفضّة والمسك والعنبر والنساء[٤] والغلمان . بل يصير ذاته مشغوفاً بطلب الخلوص إلى العالم العلويٍّ ، وعاشقاً لِما استبشر به من البقاء الأَبَديّ .

فلا يركن إلا الى موالاة الله تعالى ، ولا يفعل إلا ما أحبّه الله ، ولا يطمئنّ إلا الى الكرامات الدارّة عليه من الله أعْنِي به الاستجابة للدعوات ، والاطّلاع على المغيّبات ، والأمن لعوارض الآفات ، والاستنزال

---

١ في الأصل : يتعاندان .
٢ (بحالة يكون) : غير منقوط في الأصل .
٣ (أوتيه) : غير منقوط في الأصل .
٤ في الأصل : البستان . وكذا أيضاً فيما نقل من هذه الفقرة في « جاويدان خرد » لمسكويه (ص ٣٥٣) . ولعل الصواب ما أثبتناه .

لصنوف البركات . فتصير نفسُه لفرط الاتّصال به عقلاً خالصاً وروحاً صافية[1] ، فتستحبّه الملائكة وتُمِدّه بدوام المعونة ؛ فيتحقّق ذلك منهم ويثق بما استحكم من وصالهم . فيرى أحوال دنياه كالمستثقل عنده وكالمستبغض لديه ، فيتمنّى الانتقال من [١٠٤] العالم السفليّ الى العالم العلويّ ، بل من العالم الحسّيّ الى العالم العقليّ ، بل من العالم الجسمانيّ الى العالم الروحانيّ ، بل من العالم الانتقاليّ الى العالم الأبَديّ . وذلك هو الكمال الحقيقيّ للجوهر الإنسيّ . وقد قال الله تعالى :

(مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)[2] .

وأمّا الرتبة المعانِدة لها وهي السبعيّة فهي أنْ يُوجَد الانسان مُعْجَباً بنفسه ، مولعاً بمتابعة هواه ، متعظّماً عن الانقياد لأحكام الدين ، مؤثراً للعناد عن الحقّ ، مُسْتَأيِساً عن نعيم الآخِرة لاستهتاره بزبرج دنياه . ويرى كماله بالمجانة[3] ، وبراعته بالخلاعة ؛ وشرفه بالاستذلال[4] للخليقة ، وسعادته بالتغلّب على البريّة . ويعتقد انه كلّما كان أعنت وأعند وأضرّ بالناس وأفسد ، كان ذلك أبلغ في جلادته وأدلّ على فضيلته . فتصير نفسُه إمّا مشاكِلة[5] للذئب والحِدْأة في اختلاسها ، وإمّا مناسبة[6]

١ في الأصل : صافياً .
٢ سورة النحل ٩٧ .
٣ في الأصل : بالمحانة .
٤ في الأصل : بالاستدلال .
٥ في الأصل : مشاكلا .
٦ في الأصل : مناسباً .

للعقرب والحيّة في إضرارهما، وإمّا مضاهيةً[1] للدبّ والخنزير في شَرَهِهما، وإمّا مشابهةً[2] للفأر والجَراد في سرقتهما.

فيدوم على تلك السيرة ويجعلها خلقاً وسجيّةً. فتتألّفه الشياطين المَرَدَة عليه، ويمُدُّه[3] العُتاةُ والفَسَقَةُ فيه. ويصير نَظَرُ الروحانيّين اليه قريب الشبه من نظر أفاضلنا إلى الذئب والحدأة والجراد والفار. بل يصير كالأصمّ الأعمى الذي لا يهتدي لمِضيّه قَدَماً ولا يأمن شيئاً من حالاته. وذلك هو الشقاء الحقيقيّ للجوهر الإنسيّ. وقد قال الله تعالى:

﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾[4].

وأمّا الرتبة البهيمية فهي أن يوجد الانسان في طباعه مؤاتٍ للحكمة، ولا بمعاندٍ للفضائل الإنسيّة، لكن يرى جمهور الناس على سيرةٍ ظاهرةٍ، فيعتادها ويرى نجاتَه مقرونةً بتعاطيها. ثم [١٠٥ أ] يشاركهم في المكاسب الدُنْيَويّة، ويلابسهم في المهن المعامليّة، ويكون متجرّداً لِتَسْوِيَةِ معاشه، غيرَ مهتمّ لِشيء من أحوال معاده. فيعمر دنياه بسعيه، ولا يُؤْذِي الخلق بخبثه، ويرى الفوزَ مقروناً بما هو عليه من انحائه[5]، والخيرَ مجتلياً من خاصّ مصارفه. ويكون تابعاً لكلّ

---

١ في الأصل: مضاهياً.
٢ في الأصل: مشابهاً.
٣ في الأصل: ومدة. ويمكن أيضاً ان الصواب: ويؤيده.
٤ سورة الجاثية ٢١.
٥ كذا في الأصل، وأشك فيه.

ناطق ، ومُجيباً لكل داعٍ ، وبالحريّ أنْ تكون الشرائع الإلهيّة مقصوداتها[1] مُعاضَدَةَ هذا الصنف من الخليقة .

وأمّا الرتبة البشريّة فهي أنْ يوجد الانسان مستحبّاً للفضيلة ، مُوقِناً بشرف الحكمة ، مائلاً إلى اقتنائها ، شديدَ الحرص على تحصيلها ، إلا انه يُبتلى بشغلٍ ضروريٍّ أو بعارضٍ مرضيٍّ ، فيُعاق عن رياضة نفسه ، ويقتصر عن تهذيب مَساعيه . بل تصير قوّة التمييز به[2] مصروفةً عن جهتها بالانفعالات الحادثة والأعراض الطارئة – اعْنِي كالجُبْن والشبق والخوف والوجع . ولو انه تمكن من جُبْران نقصه وإماطة عوائقه ، لاستعقب به كمالاً إنسيّاً واكتسب به ذخراً حقيقيّاً .

وإذ كانت مراتب الأنفس النطقيّة محصورة في هذه الأربع ، ثم لم يُشْكَ أن الله جلّ جلاله قد يُنعم عباده ، تارةً بحسب التشريف والإكرام ، وتارة بحسب المجازاة والمثوبة ، وتارةً بحسب التعريض للخيرات ، وتارةً بحسب البلوى والامتحان ، فبالحريّ أنْ يكون الواصل من نعم الله إلى الأنفس الملكية من الصنف الأوّل ، والواصل إلى الأنفس الإنسيّة من الصنف الثاني ، والواصل إلى الأنفس (البهيمية من الصنف الثالث ، والواصل إلى الأنفس)[3] السبعية من الصنف الرابع ، وأنْ تكون درجاتها في الآخرة معلومةً عند الروحانيّين ، مُعَدَّةً لأربابها من الآدميّين . والله بأحوال عباده خبير بصير .

---

١ في الأصل : مقصوراتها .

٢ في الأصل : قوة التمييزية . ويمكن ايضاً ان الصواب : قوته التمييزية .

٣ التكميل من السياق .

الفَصلُ التَاسِع عَشَرَ

ليس أحد ممن أقرّ بالصانع جلّ جلاله إلا وهو يقرّ بالثواب الأبديّ . وإنّما يجحده أوساخ الدهريّة ، الذين استثقلوا مثل العبادة وانسلخوا عن اهل الملّة ، ولم يسندوا ضلالتهم إلى حجّة ، بل سلكوا في دعواهم إلى[1] [١٠٥ ب] مسلك الحيرة ، كما قد ذكرهم الله بقوله :

(وَقَالُوا مَا هِيَ إلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إنْ هُمْ إلاَّ يَظُنُّونَ)[2] .

فأمّا صورة الثواب ، وقد وقع فيه بين المقرّين بوجوبه اختلاف عظيم ، فإنّ فرقة من الفلاسفة — وهم المعرفون بالرواقيّين — قالوا فيه بتناسخ الأرواح والأجساد . وادّعوا أنّ أنفس[3] الأشرار تلبس بأشباح البهائم والحشرات ، فتلحقها المذلّة والهوان على قدر شرارتهم . ثم تعود إلى الهياكل الإنسيّة ، وتُؤْثِرُ السداد والاستقامة ، فتتخلّص

---

١ كذا في الأصل . ولعل الصواب إسقاط هذه الكلمة .

٢ سورة الجاثية ٢٤ .

٣ في الأصل : نفس .

على الإطْلاق وتصلح للعالم العلويّ .

ثم فرقة منهم ــ يـُعرفون بالمَشَّائين ــ ناقضوا هؤلاء ، وقالوا ببقاء هذا العالم أبداً على صورته . وأثبتوا الثواب والعقاب عــلى النفوس النواطق ، وأنكروا بعث الأجساد . واعتقدوا أنّ مَن مات فقد قامت قيامته ، ثم إنْ كــان سعيداً فقد خلصت نفسه[1] الروحانيّة إلى العالم العلويّ ، وإنْ كان شقيّــاً فقد ارتبكت[2] نفسـُه الجسدانيـّة المختلطة في العالم السفليّ ، وأنّ الملائكة في الحقيقة هـي الأنفس القويمة الحاصلة في ذلك العالم ، وأنّ الشياطين في الحقيقة هـــي الأنفس المتمرّدة المحتجبة بهذا العالم .

وأمّا دعوى المجوس ، ودعوى الثنويّة ، ودعوى اليهود ، ودعوى النصارى ، فقد استقصينا ذكرها في كتابنا الملقّب بـ « الإرشاد لِتصحيح الاعتقاد » . فأمّا جيل الهند فالغالب على دهمائهم أنّ الأجساد متَي حرقت بالنيران فقد تخلّصت الأرواح عن المذلّة والهوان .

وأمّا الذي يدين به اهل الإسلام فهو القول بالبعث والنشور والجنّة والنار . إلا انّ طائفةً منهم تـُعـْرَف بالمعتزلة تدّعي أنّ النفوس النواطق ليس لها وجودٌ في الحقيقة ، لكنّ المتفلسفين يهوّلون بهــا على العقول العاميّة ، وأنّه ليس الإنسان إلا ما نُشَاهِدُه مــن التركيب القائم ، [١٠٦ أ] وأنّ الحياة عـَرَضٌ احـَلّه[3] الله بإرادتـــه فيه ، وأنّ الموت مضادٌّ للحياة ، وهو أيما عرض يـــزول بحلوله الحياة ، وأنّ تركيب

---

١ في الأصل : خاضت بنفسه .
٢ في الأصل : ارتكبت .
٣ في الأصل : أجله .

البدن مهما انتقض وتفرّقتْ أوصالهُ ، فإنــه ليس يصلح حينئذٍ لأنْ تُوجَد فيه الحياةُ أو الموتُ ، فإنّ القابل لهما عـلى التعاقب هو البدن المضاف ، ومتى صار في حالةٍ لم يصلح لاِنْ تحلّ[1] بـه الحياة ، لم يصلح[2] لاِنْ يحلّ به الموت ، وأنّ الله جلّ جلاله يجمع أجزاء البدن في النشأة الآخِرَة ، ويُؤَلّفِها تأليفاً صالحاً لحِلول الحياة ، ثم يخلق فيه الحياة [ ][3] حدث[4] علم ما قدمه من أعماله في الدنيا ، ويحاسبه عليه ، ثم ينقلها إمّا إلى الجنّة وإمّا إلى النار .

وأمّا جمهور أهل الإسلام – اعْنِـي أصحاب الـرأي وأصحاب الحديث والشيعة والخوارج – فإنّا متى لَخَّصْنا مذهبهم فيه وفتّشنا عن صوابه ، وجدناهم في الحقيقة يعتقدون أنّ الأرواح البشريّة يتَوفّاها ملَكُ الموت ، وأنّها متى فارقت أجسادها وكانت تُؤَدّي في قوالبها أعمالاً صالحةً مع الإيمان الصادق ، فإنهـا ستَسعدُ[5] مع ملائكة الرحمة بأنواع الكرامة ، فيكون استسعادهم بحسب الأشباح المنقسمة ؛ بل بحسب المراتب المستخلصة كالمنظومين من تحت عزّ الملك ؛ ومتى كانت متركّبة[6] في قوالبها للكفر والأعمال السيّئة ، فإنها تشقى الى القيامة بأنواع العقوبة ؛ ثم انّها في النشأة الآخرة تُعاد الى الأجساد .

وإنّ ابتداء أشراط القيامة هـو النفخ في صوّرة[7] الاحياء ليعمّهم

---

١ في الأصل : يحل .

٢ في الأصل : تصلح .

٣ بياض في الأصل .

٤ كذا في الأصل . ولعل الصواب : حيث .

٥ كذا في الأصل . ولعل الصواب : ستستسعد ، او : تستسعد .

٦ كذا في الأصل . ولعل الصواب : مرتكبة .

٧ كذا في الأصل ، وأشك فيه .

الموت ، ثم وقوع الرجفة في الأرض لِيستحيل بها من حال الكثافة الى حال اللطافة ، حتى أنّ الجبال[1] مع صلابتها تَسير سَيْرَ السحاب أو تسير شبيهاً بهواءٍ ، وتشتعل[2] الحرارةُ على الأرض والماء ، حتى أنّ البحارَ تصير مسجورة ، والأرض بسطوع البخار متزلزلةً . ثم تطوى السموات السبع عمّا هي عليه من التحرّك الدَوْرِيّ بقدرة الله تعالى ، وتنقل الى [١٠٦ ب] الحالة المشاكلة لِمَا بُشّر به المؤمنون من الثواب الأبديّ في جنّة الله . ويحشر الخلق على البقعة الساهرة ، ويواخذ ان يعرض[3] أعمالهم على الكتب المنزلة ، وتكون صورةٌ[4] دالّةٌ على ما اكتسبوه من حسناتهم أو قارفوه[5] من سيئاتهم ، ولا يمكن كتمان شيء من سِيَرهم . ويصير كل واحد منهم محاسِب نفسه على كتاب الله المنزل اليه . فمَن وُجدتْ أعمالُه موافقةً لِما في ضمنه ، وقد أُوتيَه بيمينه ولم ينبذه وراء ظهره ، فإنّ حسابَه يكون مبهجاً ذا سرورٍ ، ويقع لأعماله وزنٌ ومقدارٌ ، ويُبشّر بالمثوبة الأبديّة ويُساق الى ما وُعد به من نعيم الجنّة . ومَن وُجدت أعمالُه بالضدّ منه [...][6] بما هُدّد به من عذاب النار . وعند ذلك يصير الخلق كلّهم (أَزْوَاجاً ثَلاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ)[7] .

---

١ في الأصل : الحبال .

٢ في الأصل : مشتعل .

٣ (ويواخذان بعرض) : كذا في الأصل ، ولا أدري ما الصواب .

٤ كذا في الأصل ، وأشك فيه .

٥ في الأصل : فارقوه .

٦ سقط شيء من النص ، والمعنى العام واضح من السياق .

٧ سورة الواقعة ٧ — ١١ .

وأمّا الصبْية والأطفال فيُشْبِه أنْ تكون مرتبتُهم في الآخرة مرتبةَ الخدم الذين بشّر التنزيلُ الأفاضلَ بهم أعني الحور العين . بل يشبه أن تكون الحكمة في اختصاص النوع الإنسيّ بمحبّة الولدان الصغار دون ما سواه من الأنواع الأُخَر هو أنْ يقيمهم الله تعالى في دار الأَبَد مقام الخدم .

فقد ظهر ان مجرى الجبلّة في الانسان متعلقٌ بثلاث[1] نزعات : احداها نزعة النطفة عن الأشباح[2] البدنيـــة ، والثانية نزعة الجنين عن الرحم والمشيمة ، والثالثة نزعة الروح عن البدن الكثيف . فأمّـــا النزعة الاولى فمتعلّقة اللذة ؛ وأمّا النزعة الثانية فمتعلّقة بالأَلَمَ ؛ وأمّا النزعة الثالثة فعلى قسمين : فأيّ[3] روح كان صافياً فإن نزعـَه يكون متعلّقاً باللذّة ، وكل روح كان ذا أوزار فإنّ نزعـَه يكون متعلّقاً بالأَلَمَ .

فهذا هو زبدة ما يعتقده الجمهور من أهل الإسلام في صورة المعاد ؛ على ان حقائق الأحوال المعادّية [١٠٧ أ] على هيآتها وخصائص صُوَرها مما لن يُوقَظ عليه إلا بمقدار ما خوطبنا به من الوعد والوعيد . ثم اذا أزَلنا ظاهره عن الإحالة والامتناع ، وأوْقَعْنا المُخْبَرَ[4] به في الجواز والإمكان ، وبيّنّا رجحانه على دعاوى الخصوم في بابه ، (و)[5] قدّرنا مزيّته على نقيضه[6] ، قام التنزيلُ فيه مقامَ البرهان الضروريّ في المعاني الهندسيّة ، ومقامَ الأدلّة الواضحة في المعـــاني الطبيعية . وصار العاقل

---

١ في الأصل : بثلثة .
٢ كذا في الأصل .
٣ في الأصل : فأنى
٤ في الأصل : المجير .
٥ التكميل بموجب المعنى .
٦ في الأصل : نقيصة .

بقصوره عن تصوّر كيفيّاته ، بعد إيقانه بوجوبه وتصديقه بمقدار ما بَشَّرَ به التنزيلُ ، معذوراً عند خالقه — وخصوصاً اذ قال عزّ اسمه : (وَنُنْشِئَكُمْ فِيما لاَ تَعْلَمُونَ)[1] وقال : (فَلاَ تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ)[2] . ولهذا ما كان الحكماء يقولون في مُنَاجَاتِهم : سبحان مَن جعل إقرار المُنْعَم عليه بالعجز عن أداء[3] شكره شكراً له ، كما جعل إقرارَ المؤمن بأنه لن يجوز إدراكه إيماناً به . ولولا أنه باب لا مطمع للمعترف بوجوبه في الإحاطة بِكُنْهِهِ إلا عند قيام الساعة وإلا في النشأة الآخرة ، لَمَا[4] قال تعالى جَدُّهُ لرسوله(ع) : (قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ)[5] واليه يرجع قوله تعالى : (وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[6] .

ولِقائل أنْ يقول : إنّ وَضْعَ السموات والارض على الهيئة التي نشاهدها لَمَّا كان[7] حكمةً ، فَلِمَ يُغَيِّره الحكيم ممّا هو[8] اليه[9] ؟ إلا أنّا نُجِيبه أنّ الحكيم قد يغيّر وَضْعَه الحكميّ بعد حصول غَرَضه منه ؛

---

١ سورة الواقعة ٦١ .

٢ سورة السجدة .

٣ في الأصل : ادراك . والمثبت هنا مأخوذ من الهامش.

٤ في الأصل : كما .

٥ سورة الأحقاق ٩ .

٦ سورة الزخرف ٨٥ .

٧ في الأصل : كانت .

٨ كذا في الأصل . وفي الهامش : هي .

٩ كذا في الأصل . ولعل الصواب : عليه .

غير أنّ تغييره لن يقع إلا الى وضعٍ آخر حكميّ مثله ، صالحٍ للغرض الآخَر . فإن الأوضاع الحكميّة كلها أتْبَاعٌ للأغراض الحقيقية ، وليست الأغراض تَبَعاً للأوضاع . ومثاله ان[1] الموسيقار سَوَّى عُودَه على وضع حكميّ كأَصْلَح ما يكون لِغَرَضه من نقر الدستان ، ثم اذا تمّ غرضه من وضعه أحالَه الى وضعٍ [١٠٧ ب] آخَر حكميٍّ مثلهِ كأَصْلَح[2] ما يكون لنقر الدستان الآخَر .

وقد قال الحكما : إنّ الأفعال الإلهية متى بُيِّنَ وقوعُها تحت القدرة ، فمن الواجب أن يُحْكَم بأنها لن تنساق إلا على أفضل الجهات . ومتى اتّضح فيها الوجهُ الأفضل ، فقد ناب ذلك منابَ البرهان الايقن ؛ وأوجب العقل حينئذٍ أنْ يبنىَ الحكم عليه ولا يعدلَ عنه الى غيره ، وإنْ كان غيره مقدوراً عليه .

---

١ في الأصل : ان ان ، في آخر سطر وأول التالي .

٢ في الأصل : كاصل .

الفَصلُ العشرُون

الإيمان في الحقيقة هو الاعتقاد الصادق اليقيني ، ومحلّه من القُوى التمييزيّة هو القوّة العاقلة . والكفر في الحقيقة هو الاعتقاد الكاذب الظنّي ، ومحلّه من القوى التمييزية هو القوة المتخيّلة . فأمّا التقوى فهو التدرّب في تأدية الأعمال لوجه الله تعالى مع الاعتقاد اليقيني ، ومحلّه من القوى العمليّة[1] هو القوّة المدبّرة . وأمّا الفسوق فهو التدرّب في تأدية الأعمال لا لوجه الله تعالى مع الاعتقاد الظنّي ، ومحلّه من القوى العمليّة (هو القوّة) المشوّقة . فإذا كل مُتَّقٍ[2] على الإطلاق فهو لا محالةَ مؤمن ؛ وليس كل مؤمن فهو مُتَّقٍ[2] على الإطلاق .

وقد تصلح القوة المتخيّلة (للعقيدة) الصادقة حسب[3] صلوحها للعقيدة الكاذبة ؛ وأمّا القوة العاقلة فلن تصلح إلا للعقيدة الصادقة . والانسان مندوب الى ان يعرض ما يتخيّله على قوّته العاقلة ، ليأمن به آفات الكذب ؛ إلا انه ربما كره ذلك تجافياً من ان يظهر خطاؤه فيُؤنَّب بعار النقيصة . ومتى فعل ذلك فقد عرض له التمادي في

---

١ في الأصل : العلمية .

٢ في الأصل : شقى .

٣ في الأصل : حست .

الكذب ، فيستحقّ به اللوم والمذمّة والعقاب والمؤاخذة . وكما أنّ مَن كان مِن أهل البصر ثم لم يكن له البصر وُصف بالعَمَى[1] ، وكل مَن كان من اهل الثروة ولم تكن له الثروة وُصف بالفقر ، (..)[2] وبمثله الحال في التقوى والفسق .

فاذاً المُحِب للعلم والحِكَم يجب أن يستعمل في اقتنائها[3] تقديمَ النظر قَبْلَ ادّعاء البصر . فإن أَثْبَتَ العلماء علماً مَن لم يثبته إلا بَعْدَ [١٠٨ أ] التهذيب ، وأَحْكَمَ القائلين قولاً مَن لم يُطِقه إلا بعد الروّية . وأَحْوَجُ الناس الى استعمال الأَناة والى الأخذ بالحزم هو المحبّ للحكمة ؛ فإنها عاجلة المؤنة[4] آجلة المثوبة . ومتى تطلّع الى ثمرها خَفَّت عليه مؤنة[4] طلبها ، فلا يُوجَدُ ساخطاً للتعب في اقتنائها .

واذا عرف هذا ، فنقول إنّ الوعد والوعيد لن يتّجها على طبقات العبيد إلا بمجموع مَعَان ثلاثة[5] : أحدها المُلْك الحقيقي ، والثاني السياسة الفاضلة ، والثالث إزاحة العلّة فأمّا الملك فلن يكون حقّاً إلا بمجموع صفات أربعٍ : إحداها ان يكون واجبَ الوجود ، فإنه متى كان ممكنَ الوجود لم يكن حقيقيّ الملك ؛ والثانية أن يكون وحدانيّ الذات ، فإنه متى كان نظير مُشَاكل له لم يكن حقيقيّ الملك ؛ والثالثة ان يكون نافذَ القدرة ، فإنه متى كان مشوباً بالضعف لم يكن حقيقيّ الملك ؛ والرابعة أن يكون تامّ الحكمة ، فإنه متى كان ذا غباوة ، وإنْ قَلَّتْ ، لم

---

١ في الأصل : بالعما .
٢ سقطت عبارة من النص ، وهي : كذا من كان من اهل الإيمان ثم لم يكن له الإيمان وصف بالكفر ، او مثل ذلك .
٣ في الأصل : اقتفائها .
٤ كذا في الأصل ، وهي « مؤنة » او « مؤونة » ، والكلمتان بمعنى واحد .
٥ في الأصل : ثلاث .

يكن حقيقيّ الملك . وأمّا السياسة الفاضلة فلن تكون فاضلة إلا بمجموع شرائط أربعٍ : إحداها الحفظ والرعاية ، والثانية الإنصاف والمعدلة ، والثالثة الاستعراض والمحاسبة ، والرابعة الجزاء والمؤاخذة . وأمّا إزاحة العلّة فلن تكون مُزاحة إلا بمجموع معانٍ أربعةٍ[1] : أحدها الصحّة ، والثاني الكفاية ، والثالث المهلة ، والرابع الهداية .

وكل مَن وجد نفساً مؤمنة[2] بمجموع هذه المعاني الاثني عشر كان جديراً ان ينطلق عليه الوعد والوعيد بحسب المعاني الأربعة أوّلها تحقيق الاعتقادات ، والثاني إخلاص العبادات ، والثالث تصحيح المعاملات ، والرابع الانزجار عن القاذورات . ثم كان جديراً ان يؤاخذ[3] نفسه بالمواظبة على المعاني الثلاثة ، وهي الشكر للنعم ، والصبر على المحن ، والاستسلام للقضاء والقدر . وكل مَن سعد بانتظام هذه المعاني التسعة عشر ، فقد سَلِمَ [١٠٨ ب] من الحال المذكورة بقوله تعالى : (لَوَّاحَةٌ لِلْبَشَرِ عَلَيْهَا تِسعَةَ عَشَرَ)[4] .

واذ ذكرنا شرائط الوعد والوعيد ومَبْدَأَهُمَا ، فمن الواجب أن نذكر شرائطها بحسب تمامها ، فنقول : إنّ الخلائق الذين أيّدهم الله بشرف الحياة قد افتنّوا بجبلّتهم الى الأصناف الثلاثة ، وهي الحيوانات الارضيّة ، التي ليست تؤدّي خصائص أفعالها إلا بحسب المعرفة الطبيعية ؛ والأحياء الروحانيّون ، الذين ليسوا يؤدّون خصائص أفعالهم إلا بحسب المعرفة العقليّة ؛ والجوهر الإنسيّ ، الذي يؤدّي أفعاله بحسب الطبع

---

١ في الأصل : اربع .
٢ في الأصل : موفية .
٣ كذا في الأصل ، وأشك فيه .
٤ سورة المدثر ٢٩ — ٣٠ . وفي الأصل : لواحة للبشر ؛ الآية .

والعقل معاً. فأمّا الحيوانات الأرضية فقد انحطّت درجاتهم عن استحقاق الوعد والوعيد. فأمّا الجوهر الإنسيّ فلسبب انّ طبعة ربّما غلب عقله فيشاكل به الحيوانات الأرضية ويتباعد به عن الأحياء الروحانيّين، صار مستحقاً للخطاب بأبلغ الوعد والوعيد.

ثم لا نشكّ ان قوّته العاقلة لو لم تكن متّحدةً بقوّته الطبيعيّة، لـمّا عرف لذّة الصحّة بعد المرض، والشبع بعد الجوع، والريّ بعد العطش، والافراغ بعد الشبق؛ ولـمّا تحقّق صُوَر الملذّات الطبيعية، كالطعوم والأرابيح والملموسات والمقتنيات. ولو كان كذلك لـمّا اهتمّ لعمارة العالم السفليّ أصلاً.

ثم لو لم تكن قوّته[1] الطبيعية متّحدةً بقوّته العاقلة، لـمّا عرف عزّ الظفر وإصابة الفلْج، ولذّة الحكم[2] ونيل الرفعة، ووعظ الواعظين وثناء المادحين؛ ولـمّا تحقّق شيئاً من الصُور العقليّة، كالغلبة والقوة، والسياسة والصنعة، والتدبير والتبصير[3]. ولو كان كذلك لـمّا اهتمّ للترقّي الى العالم العلويّ.

ولِهذا ما ليست تُوصَف الحيوانات بالتحقّق لشيء من هذا الصنف الاوّل[4]. بل لهذا ما يُوجَد الوعد الإلهيّ في الكتب المنزلة؛ إما للإنسان، فتّجهاً على الأعمّ الأغلب الى الملذّات الطبيعية، كالافتضاض [١٠٩ أ] للوصائف والاتّكاء على الأرائك والتقلّب على الفرش والإصابة من

---

١ في الأصل : قوة .

٢ في الأصل : الحكمة .

٣ كذا في الأصل ، وأشك فيه .

٤ كذا في الأصل .

الفواكه ؛ وإمّا للملائكة ، فمتجهاً على الأعمّ الأغلب الى الملذّات العقلية ، نحوَ الثناء بأنهم (عِبَادٌ مُكْرَمُونَ)[1] و « ملائكة مقرّبون »[2] ، وانهم (لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ)[3] ، وانهم (يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ)[4] .

وبهذا يُعلم ان العقل الصريح مُنَبِّهٌ للنفس الناطقة على خسائس الحياة الدنيويّة ، ومشوّق لها الى الحياة الأَبديّة ؛ وان التنزيل الإلهيّ – أعني المتضمّن للوعد – مصورٌ لهـا الكمال المُطْلَق ، وفاتحٌ الطريقَ الى إصابته . فإنّ الدين الحقيقيّ سائقٌ لها بالتدريج اليه حَسَبَ سياقة الطبيعة للهيكل القالبيّ الى التكامل بالنفس النطقيّة ، وإنّ ذات النفس في جوهريتّه لن يفوز[5] بكماله المُطْلَق إلا بنيل ما دعاه الوعدُ اليه وصوّره على الحقيقة لديه .

واذ عُرف الحال في الوعد على هذه القسمة ، فقد اتّضح الحال في الوعيد على ضدّها . وعُلم أنّ الأفضل في الحكمة ، والأتمّ في السياسة ، والأبلغ في المثوبة ، والأحكم في القدرة ، أنْ تكون الأرواح في القيامة مردودة الى أجسادها عند النشأة ، بعد أن تكون الأجسادُ صافيةً لطيفةً ، وقد اقتُصر بها على أحد الصنفَيْن من لذّاتها وحُرمت الصنفَ الآخَر منها – وذلك مما يعود الى البخس بكمالها والتضجيع في مغزاها . فقد ظهر أنّ الأرواح الزكيّة في تلك النشأة تكون غالبةً بصفائها على كدورة

---

١ سورة الأنبياء ٢٦ .
٢ انظر سورة النساء ١٧٢ .
٣ سورة التحريم ٦ .
٤ سورة الأنبياء ٢٠ .
٥ في الأصل : تفوز .

الاجساد ؛ وفي هذه الجبلّة لم تُوجَد إلا مغلوبة بكدرها – وخصوص اذا فقدت رونق الحكمة وتدنّست بالشهوات البدنيّة .

وهذا هو ما اعتمده[1] الجمهور الأعظم من أهل الإسلام من صورة المَعاد . فأمّا ما جنح اليه طبقات الفلاسفة وغيرهم من الأُمم الأُخَر ، وما تمسّكت به المعتزلة والباطنيّة ، فإنّ كلّ واحد منها على اختلاف اساليبها متى قوبل [١٠٩ ب] بالذي هو عقيدة أصحاب الرأي وأصحاب الحديث والشيعة والخوارج ، وحكم فيه العقل ، فإن صريحه يشهد بأنهم وإنْ نسبوا الى التقليد فيه فقد صاروا فيه كالمدفوعين الى الحقّ بالراح . و « الله لا يضيع أجر المحسنين »[2] .

واذ تقرّر هذا ، فمن الواجب أنْ نختم القول بذكر طوائف الإسلام ، وانطلاق الوعد والوعيد عليهم ، وشمول التعديل والتجوير لهم ، فنقول : مِن الأخبار المشهورة عن النبيّ (ع) « إنّ أمّتي ستفترق على ثلاث[3] وسبعين فرقةً ، وإنّ الناجية منهم واحدة » . وإنْ كان هذا خبراً تَلَقَّتْه الأُمَّةُ بالقبول ، فنحن اذاً جدراء أنّ نَقِفَ على صُوَرهم ، ونُؤمِن بأنّ عددهم لا يجوز أن يكون أَزْيَد منها أو أنْقَص عنها ؛ ثم نطالبَ أنفسنا بعد ذلك بأنَّا الى أيّة هذه الفرق نعتزي ، وبأيّتها نتشبّه ؛ فان مَن لم يعرف حال نفسه لم يتحقّق حكم التعديل والتجوير عليه .

فنقول : لسنا نشكّ ان طبقات الناس بحسب سِيَرهم التي اختاروها يفتنّون بأجمعهم الى أصناف ثلاثة وهم : الملوك والسُوقة والخلعاء .

---

١ كذا في الأصل . ولعل الصواب : اعتقده .

٢ انظر سورة التوبة ١٢٠ ، وسورة هود ١١٥ ، وسورة يوسف ٩٠ .

٣ في الأصل : ثلاثة .

ثم كل واحد من هذه الأصناف الثلاثة يفتنّون بحسب أغراضهم الى طوائف أربع : إحداها الطالبة للذّة ، والثانية الطالبة للثروة ، والثالثة الطالبة للرياسة ، والرابعة الطالبة للمحمدة . ثم كل واحد من هذه الطوائف الاثنتي عشرة[1] يفتنّون بحسب مذاهبهم الى مآخذ ثلاثة : أحدها المكر والخديعة ، والثاني القهر والغلبة ، والثالث الرسم والسنّة . ثم كل واحد من هؤلاء الستّة والثلاثين إمّا ان يكون مُجاهِراً بمذهبه وإمّا ان يكون مداجياً . فيكون مبلغ الفرق المؤثِرة للدنيا على الآخِرة الى هذا العدد ، هو الاثنان والسبعون . وأمّا الناجية فهي التي جرّدت قصدها لطلب الفضيلة ، وهي في الحقيقة قليلةُ العدد جداً .

وبهذا يُعلم أنّ كل مُتَّقٍ[2] هو مؤمن ، وليس كل مؤمن بمتّقٍ[3] ، [١١٠ أ] وأنّ كل كافرٍ فاسقٌ ، وليس كل فاسق بكافر . وسببه ان التقوى أخصّ من الإيمان ، والفسق أعمّ من الكفر . والعبد مندوب الى التدرّج من أعمّ النقص الى أخصّ الكمال . ولِهذا ما وُجد التنزيل مفصحاً بذمّ أكثر النـاس ومدح الاقلّين منهم . والله بأحوال عباده خبير بصير .

وهذا آخِر ما صنّفه الشيخ ابو الحسن محمد بن يوسف العامري رفع الله درجتَه في « الامد على الأبد » .

وفرغ من تصنيفه ببخارى في شهور سنة خمس وسبعين وثلاثمائة . رضي

---

١ في الأصل : الاثني عشر .

٢ في الأصل : متقى .

٣ في الأصل : بمتقى .

الله عنه وألحق رُوحه بكل رَوْح وراحة بمنّه وفضله ورحمته .

حرّره الشريف عبدالله المقرى[1] – غفر الله لـــه ولوالدَيْه ولمشايخه والمسلمين – تحريراً في ثالث ربيع الثاني سنة ألف ومائة وستّين . والحمد لله وَحْدَه .

---

١ كذا في الأصل .

70. References in Minovi, «Az Khaza'in-i Turkiye», who gives a much longer list of fragments in late works. For the quotation in Ṣā'id see S. M. Stern, «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles — An Illusion», in *Acta de IV Congresso do Estudos Arabes e Islamicos* (Lisbon, 1968), 325-337.

72. «Az Khaza'in-i Turkiye», 28.

73. On this see F. Rosenthal, «On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World», 416ff

74. Abū Ṣahl Sa'id (in some sources Bakr) b. 'Abd al-Azīz al-Nīlī (357-420/968-1029) was a Nishāpurī noted for his skill in medicine and poetry, as well as Shāfi'i *fiqh.* See al-Tha'ālibī, *Yatīmat al-dahr,* IV, 430f.; Yāqūt, *Irshād al-arīb,* IV, 240; Abū al-Ḥasan al-Bayhaqī, *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma,* 101; Abd al-Ghāfir al-Farīsī, *Kitab al-siyâq li-ta'rīkh Naysabūr* (facsimile in R. Frye, ed., *The Histories of Nishapur,* Cambridge, Mass., 1965), second MS, fol. 67b, al-Nīlī and al-'Āmirī were presumably acquaintances, and al-Nīlī's presence in this text supports the attribution of the rest of it to al-'Āmirī in fact.

75. See n. 2.

76. M. Plessner has described these three Istanbul manuscripts, *Islamica* 4 (1931), 534-538.

77. Cf., e.g., the article on Abū Sulaymān himself (pp. 311ff.), and the article on Miskawayh (pp. 346ff.), as well as the redactor's intrusion at p. 187.

59. The «group of the physicists» refers to medical theory, and probably especially to Galen's tractate «That the Faculties of the Soul Follow the Mixture of the Body» (see H. H. Biesterfeldt's edition of the Arabic translation, Wiesbaden, 1973).

60. Note the structure of this section: the phrase *«hādha zubdat mā yaʿtaqiduh al-jumhur min ahl al-Islām...»* (p. 99) is resumed with *«hādha huwa mā yaʿtamiduh (? yaʿtaqiduh) al-jumhūr al-aʿẓam...»* (p. 107).

61. *al-Imtāʿ* II, 84ff.

62. *Akhlāq al-wazīrayn,* 115f. amd note. al-Tawḥīdī's remark would suggest that al-ʿĀmirī was not in al-Rayy after the Sāhib's accession to power in 366/976.

63. *al-Imtāʿ* I, 222.

64. *al-Imtāʿ* I. 35f., 222f., 56f.; for al-ʿĀmirī's absence cf. n. 62 above.

65. al-Kutubī, *Fawāt al-wafayāt* (ed. M. ʿAbd al-Hamīd, Cairo, 1955), II, 95ff.; Yāqūt, *Irshād al-arīb,* V, 168ff. (where «al-ʿĀmirī» is corrupted to «al-Wā'ilī»).

66. *Encyclopaedia of Islam,* second edition, *s.v. Ibn Hindu.*

67. Ibn abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* (ed. N. Ridā, Beirut, 1965), 458, lists among Ibn Ṣinā's books «Answers to fourteen questions posed to him by Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī». F. Rosenthal pointed out the impossibility of this, «State and Religion according to Abu al-Hasan al-ʿAmirī», *Islamic Quarterly* 3 (1956), 42ff.

68. *al-Najāt* (Cairo, 1357/1938), 271.

69. Cf. R. Walzer, *Greek into Arabic,* 23-26, 203ff.

Muqābasāt, 59.

45. al-Shahrastānī, *Kitāb al-milal wal-niḥal*, ed. Cureton, 348.

46. Yāqūt, *Irshād al-arīb*, 146f.

47. *Ibid.*, 148.

48. *al-Baṣā'ir wal-dhakhā'ir*, II, ii, 379; al-Sandūbī, introduction to his edition of *al-Muqābasāt, p. 59; cf. al-Imtā'*, II, 38f.

49. P. 4 and n. 3 above.

50. *al-Imtā'*, II, 15.

51. See his excellent introduction for a full analysis of the text.

52. *al-I'lām bi-manāqib al-Islām*, 77f., 103ff.

53. *Ibid.*, 87.

54. *Ibid.*, 87-97.

55. *Ibid.*, 136f.

56. Cf. his *Kammiyat kutub Arisṭūṭālīs*, ed. Guidi and Walzer in *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, ser. 6, v. 6 (1940), 372ff.

57. Specifically, it depends heavily on the *Phaedo*. The question of al-'Āmirī's sources in this work will be fully considered in my English study of the text.

58. This proof is truncated and may perplex the reader. The discussion of the relation of even and odd to number, and of fire to heat, is intended to explicate that of soul to life. As you cannot have a cold fire, you cannot have a dead soul. Cf. Miskawayh, *al-Fawz al-Aṣghar*, as quoted by F. Rosenthal, «On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World», *Islamic Culture* 14 (1940), 99f. The argument is Proclean.

35. al-Kalābādhī (d. ca. 380/990), *Kitāb al-taʿarruf li-madhhab al-taṣawwuf* (ed. M. A. al-Nawāwī, Cairo, 1969), 106, 171. These references were discovered by Minovi. («Az Khazaini-i Turkîye»), who also suggests several other titles which might conceivably be attributable to al-Amirī.

36. Cf. *al-Iʿlām bi-manaqib al-Islam,* 145, 150; *al-Amad ʿalā al-abad,* 96.

37. *al-Fihrist,* 138. Abū al-Ḥasan al-Bayhaqī (d. 565/1170) in his *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma* (ed. M. Shāfiʿī, Lahore, 1351/1932, p. 26) attributes to al-Balkhi the title *al-Ibana an uṣūl al-diyāna* (certainly al-ʿĀmirī's), as well as a *Kitāb al-abad.*

38. al-Fihrist, 259, 318; cf. F. Rossenthal, *Aḥmad b. al-Tayyib al-Sarakhsī* (New Haven, 1943). al-Tawḥīdī comments that the Sabians were the people most interested in studying the various religions *(al-Imtāʿ* I, 91).

39. al-Masʿūdī, *Murūj al-dhahab* (ed. Barbier de Maynard, Paris, 1861-77), IV, 91.

40. The only pupil of al-Balkhī besides al-ʿĀmirī about whom anything is known is Ibn Farīghūn, author of the *Jawāmiʿ al-ʿulūm.* This work is dedicated to Abu ʿAlī al-Muḥtāj, *amir* of Chaghaniyan from 329/940 to 344/955. Nothing more is known about the author. See V. Minorsky, «Ibn Farīghūn and the *Ḥudūd al-ʿĀlam», A Locust's Leg: Studies in honour of S. H. Taqizadeh* (London, 1962), 189-96.

41. See R. Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, 1962), 12-15, 175-205.

42. *Encyclopaedia of Islam,* second edition, *s.v. al-Balkhī; Yāqūt, Irshād al-arīb,* I, 141-52.

43. *al-Fihrist,* 138.

44. al-Thaʿālibī, *Yatīmat al-dahr,* IV, 85; Yāqūt, *Irshād al-arīb,* 148; al-Tawḥīdī, *al-Baṣā'ir wal-dhakhā'ir,* II, ii, 379; cf. *al-*

24. This work is excerpted by Miskawayh in his *Javidan Kherad,* 348-373; by al-Tawhīdī in al-Muqābasāt, 301-306; and in the *Ṣiwān al-ḥikma,* 309f.

25. M. Türker, «Al-ʿĀmirī et les fragments des commentaires des Categories d'Aristote,» Arastirma 3 (1965), 77-86, 103-122.

26. al-Tawḥīdī, *al-Baṣā'ir wal-dhakhā'ir,* I, 515. This work should perhaps be compared with the *Ṣafw al-sharḥ li-Isāghūjī wa-Qatighūriyās* by al-ʿĀmirī's pupil, Abū al-Qāsim al-Kātib (cf. below, p. 18).

27. The manuscript was first described by Helmut Ritter, «Philologika IX: Die vier Suhrawardī», *Der Islam* 25 (1938), 35-86, and again by Minovi, «Az Khaza'in-i Turkiye», 31.

28. Chester Beatty MS No. 3702. Kurd ʿAlī in *RAAD* IX (1929), 563-73.

29. Ed. Minovi, 272.

30. A. J. Arberry, «An Arabic Treatise on Politics», *Islamic Quarterly* 2 (1955), 9-22.

31. Minovi, «Az Khaza'in-i Turkiye», 60-83. al-Kindī is quoted six times and al-Balkhī twice. The only other Arabic philosophers mentioned are al-Rāzī and Qusṭā b. Lūqā (each once).

32. Miskawayh, *Javidan Kherad, p. 369,* 1. 10 = *al-Saʿāda wal-isʿād,* p. 10, 1. 11f. (Aristotle's definition of happiness: *Nicomachean Ethics,* I. xiii, 1102a 5-6.)

33. F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (Berkeley, 1973), 84.

34. The question has not in fact been left open to date; al-ʿĀmirī's authorship of *al-Saʿāda wal-isʿād* has been assumed without comment by most scholars who mention it.

18. *al-Imtā'* III, 91ff.

18. His master Abū Zayd al-Balkhī had been patronized by the Samanid wazir Abū 'Abdullah al-Jayhānī (fl. 300/902) (W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion* London, 1928), 12 .

19. *al-Taqrīr li-awjuh al-taqdīr,* 27; Barthold, Turkestan, 252.

20. C. E. Bosworth, «A Pioneer Arabic Encyclopaedia of the Sciences: al-Khwārizmī's Keys of the Sciences», *Isis* 54 1963), 97.

21. *al-I'lām,* 74, 208. For Abū Naṣr al-'Utbī, see al-'Utbī, *al-Tārīkh al-Yamīnī,* with commentary, *al-Fatḥ al-wahbī,* by al-shaykh al-Manīnī (Cairo, 1286/1869), 124; al-Tha'ālibī, *Yatīmat al-dahr fī maḥāsin ahl al-'aṣr* (ed. M. 'Abd al-Ḥamīd, Cairo, 1956), IV, 397ff. For Abū Nasr al-Mīkālī, see *al-Tārīkh al-Yamīnī,* II, 34f.; *Yatīmat al-dahr,* IV, 354; and Sa'īd Nafīsī's notes on the Mīkālī family in his edition of Abū al-Fadl al-Bayhaqi, *Tarikh-il Bayhaqi* (Tehran, 1319-32/

1940-53), III, 969-1009. Ghurāb's proposed identification with the Samanid wazir Abū Naṣr ibn abi Zayd *(al-I'lam,* p. 74n.) seems less likely, since Ibn abī Zayd became wazir the first time only in 378/988 (Gardizi, *Zayn al-akhbār,* Tehran, 1315/1937, p. 40), three years after the composition of *al-Amad 'alā al-abad,* which mentions *al-I'lām;* and *«al-ra'īs»* is not the title one would expect for a wazir.

22. Yāqūt, *Mu'jam al-buldān* (ed. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-70), II, 447.

23. P. 2f. below. This list and my own following comments may be compared with Minovi's discussions of al-'Āmirī's works in «Az Khazaini-i Turkiye» and his introduction to *al-Sa'āda wal-is'ād.*

6. Chapter 3, p. 21 below.

7. It should be noted, however, that al-ʿĀmirī is missing from most of the standard biographical works, including those of al-Qifṭī, Ibn abī Uṣaybiʿa, Yāqūt, and Ibn Khallikān, as well as from *al-Fihrist* of al-Nadīm.

8. *al-Imtāʿ*, I, 35f..

9. *Akhlāq al-wazīrayn*, 410ff.

10. *Tajārib al-umam*, II, 277. Miskawayh nevertheless included excerpts from several of al-ʿĀmirī's works in his *Javidan Kherad (al-Ḥikma al-khālida*, ed. A. Badawi, Cairo 1952, 347-375). Arkoun considers this a reply to al-Tawḥīdī's charge that Miskawayh had not appreciated al-ʿĀmiri in al-Rayy (*Contribution*, p. 44).

11. On Abū Jaʿfar al-Khāzin, see al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist* (ed. G. Flügel, Leipzig, 1871-2), 138, 251; and al-Tawhīdī, *Akhlāq al-wazīrayn*, 113n., 346.

12. al-Tawḥīdī, *al-Baṣā'ir wal-dhakhā'ir* (ed. Ibrāhīm al-Kīlānī, Damascus, 1964), III, ii, 545f.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.; Akhlāq al-wazīrayn*, 410ff.; al-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt*, ed. Ḥasan al-Sandūbī, Cairo 1347/1929), 307.

15. *al-Imtāʿ*, II, 84.

16. *Akhlāq al-wazīrayn*, 410ff.. The debate with Matta is in *al-Imtāʿ*, I, 107ff.

17. *Ṣiwān al-hikma*, 310. For the general stereotype of Khurāsānīs, cf. Ibn Qutayba, *ʿUyūn al-akhbār* (Cairo, 1925), I 204f.; al-Tawḥīdī, *Risālat al-Ṣadāqa wal-ṣadīq* (ed. I. al-Kīlānī, Damascus, 1964), 67; al-Maqdisī, *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm* (ed. de Goeje, Leiden, 1906), 33, 315f. Judgments about Baghdad, for and against, are very popular in *adab* in this period.

Notes

1. See especially M. Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, Paris, 1970.

2. Abū Sulaymân al-Manṭiqī al-Sijistânî, *Siwân al-ḥikma wa-thalāth rasā'il*, ed. A. Badawī, Tehran, 1974.

3. Ed. Aḥmad ʿAbad al-Hamîd Ghurâb, Cairo, 1967.

4. *Ṣiwân al-ḥikma*, 307ff.; Miskawayh, *Tajârib al-umam (The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, ed. H. F. Amedroz, Oxford, 1920-1), II, 277; Abu Hayyân al-Tawḥîdî, *Akhlâq al-wazîrayn* (ed. Muḥammad al-Ṭanjî, Damascus, 1965), 344ff.; al-Tawḥidi, *Kitâb al-Imtâʿ wal-muʾânasa* (ed. Aḥmad Amīn and Aḥmad al-Zayn, Beirut, 1953), III, 91ff.. al-ʿĀmirī's life has been summarized several times; perhaps the fullest account (differing from my own in some particulars) is that by Mojtaba Minovi, «Az Khazain-i Turkiye», *Majalle-yi Daneshkade-yi Adabiyat* IV, 3an, (1957), summarized in the introduction to his facsimile edition of the *Kitāb al-Saʿāda wal-isʿād* (Wiesbaden, 1957-8) (on which see further below).

5. This account is not preserved in the extant epitomes of al-Ḥakīm's work, but is quoted from him by Yāqūt, *Irshād al-arīb ilā maʿrifat al-adīb* (ed. Margoliouth, London, 1907-26), I, 411f., and Ibn al-Jawzī, *al-Muntaẓam fī ta'rīkh al-mulūk wal-umam* (Hyderabad, 1358/1939), VII, 165.

Ṣaʿid al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, Cairo, n.d. [1950].

al-Ṭabarī, *Tārīkh al-rusul wal-mūluk*, Leiden, 1879-1901.

al-ʿĀmirī, *Kitāb al-Ibṣār wal-mubṣar*, Cairo MS Dār al-Kutub, Taymuriya, *ḥikma* 98.

————, *Kitāb al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām*, ed. A. Ghurāb, 1387/1967.

————, *Inqādh al-bashar min al-jabr wal-qadar*, MS Princeton 2163 (393b), fols. 1-25.

————, *al-Taqrīr li-awjuh al-taqdīr*, MS Princeton 2163 (393b), fols. 26-76.

al-Masʿūdī, *Kitāb al-Tanbīh wal-ishrāf*, ed. de Goeje, Leiden, 1894.

Miskawayh, *al-Hikma al-Khālida (Kitāb Javidan Kherad)*, ed. A. Badawī, Cairo, 1952.

Abū Maʿshar, *De magnis coniunctionibus*, Venice, 1515.

I would like to express my gratitude to Père Georges Anawati, for helpful advice in preparing this text; to Professor Franz Rosenthal, for providing me with microfilms and for invaluable assistance of every kind; and to Professor Mehdi Mohaghegh, who proposed to me publication of this text and has truly displayed *ṣabr Ayyūb*.

an omission (*al-Amad*, fol. 83a). Such an omission in the original *Ṣiwān al-ḥikma* seems unlikely, since Abū Sulaymān died within twenty years of the composition of *al-Amad ʿalā al-abad*. But there is abundant evidence of interpolation in the *Muntakhab*, some of it from a contemporary or near-contemporary, and some (possibly much of the introduction) from the compiler;(77) so it is impossible to determine the textual relationship between the quotes from the *Amad* there and our text of the *Amad*.

There are also some more distant parallels to *al-Amad ʿalā al- abad* in three other works. Miskaway's collection of paragraphs by al-ʿĀmirī in his *Javidan Kherad* includes a number of quotations from the work; although they are heavily paraphrased, they are occasionally textually useful. Al-Bīrūnī d. after 442/1050) in his *Kitāb al-Āthār al-bāqiya* shares a source with chapter 2 of the *Amad* and also occasionally supplies better readings or confirms emendations. Finally, a few passages from *al-Amad ʿalā al-abad* also occur in al-ʿĀmirī's earlier *al-I lam bi-manāqib al-Islām*. At isolated points in the text other works have also been helpful.

The following list comprises all works referred to in the footnotes :

al-Bīrūnī, *Kitāb al-Āthār al-bāqiya ʿan al-qurūn al-khāliya*, ed. C. E. Sachau, Leipzig, 1878.

al-Thaʿlabī, *Qiṣaṣ al-anbiyā' al-musammā bil-ʿArā'is*, Beirut, n.d..

Hamza al-Isfahāni, *Tārikh sinī mulūk al-arḍ wal-anbiyā'* Beirut, 1961.

Abū Sulaymān al-Sijistānī, *Muntakhab Ṣiwān al-ḥikma* :

a) MS Murād Mulla 1408, fols. 1-88 (م).

b) *Ṣiwān al-ḥikma wa-thalāth rasā'il*, ed. A. Badawī, Tehran, 1974 (ب)

The quotations from *al-Amad ʿalā al-abad* all occur only in the *Muntakhab*. For purposes of collation I have supplemented Badawi's edition (ب in the footnotes) with a microfilm of Murād Mulla 1408, fols. 1—88, which is dated 639/1241 and may be an autograph (م in both Badawi's and my footnotes; Badawi's other signal, quoted occasionally below, are خ = Besir Aga 494, fols. 1—95, and ك = Koprülü 902, fols. 1-123a). 76

The introduction to the *Muntakhab* deals with the beginnings of philosophy. Among other citations, *al-Amad ʿalā al-abad* is quoted for the lives and opinions of the five great Greek philosophers. The sections given are the first half of chapter 3, through the paragraph on Galen, and chapter 4 entire. From capter 3, the reference to the Bāṭiniya and their relationship to Empedocles is omitted (p. 17), as is the section on Empedocles' views on the Afterlife in chapter 4 (p. 246); both omissions are clearly intentional. The section of the *Ṣiwān al-ḥikma* dealing specifically with al-ʿĀmirī further quotes the entire introduction of *al-Amad ʿalā al-abd,* with the exception of the first and last paragraphs. Here are the corresponding page numbers for the three sections :

	Amad	Badawī	Murād Mulla
Intro.,	75b-76a	308f.	67b-68a
ch. 3,	80a-81b	82-85	1b-2b
ch. 4,	82b-84b	87-92	3a-4b

I have adopted readings from the *Muntakhab* when they seem preferable. All references to ب in the footnotes imply also م except when a different reading for م is given. It should be noted that the texts of the *Muntakhab* and the *Amad* share

The text of *al-Amad ʿalā al-abad* is followed in the Servill manuscript by a two-page addendum (fols. 110b-111a). al-ʿĀmiri's name is not mentioned. The passage begins abruply, «*Faṣl, Maqūl lahū.*» Two *faṣls* by «him» are reported on the authority of a *shaykh* Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad. One is a conventional application of the Aristotelian ethical mean to the Platonic virtues.(73)The other assigns the various rational faculties of the soul to the influence of the various celestial spheres. These *faṣls* are then followed by two poems, one by «him», the other by *al-faqīh* Abū Sahl Sa'id b.. ʿAbd al-ʿAzīz al-Nīlī (text: al-N.b.li), giving concrete examples of the ten Aristotelian categories. I have not included this material in my edition.

Chapter 3 of *al-Amad ʿalā al-abad* was edited by the late S. M. Stern, without apparatus, in an article dealing with Ṣāʿid al-Andalusi's derived version of the material. I have not given Stern's readings, which differ from mine only in minutiae. I have, however, consulted the text of Ṣāʿid, who also quotes extensively from chapter 4; although he paraphrases, Sāʿid does occasionally provide a better reading.

The long quotations from these two chapters in Abū Sulaymān al-Sijistāni's *Ṣiwān al-ḥikma*, on the other hand, are literal, and thus constitute and independent next tradition. The *Ṣiwān al-ḥikma* is not extent in its original form, however, but only in two epitomes. The longer of these, the *Muntakhab Ṣiwān al-ḥikma*, is anonymous and undated, but must have been composed sometime between 565/1169 and 639/1241. It is extant in three Istanbul manuscripts and one in the British Museum. The shorter *Mukhtaṣar Ṣiwān al-ḥikma*, by ʿUmar b. Sahlān al-Ṣāwī (ca. 540/1145), exists in a single Istanbul manuscript. Abd al-Raḥmān Badawī has recently published an edition of the *Muntakhab* on the basis of the three Istanbul manuscripts, with an apparatus giving some, but by no means all, variants.(75)

Marginal corrections which I accept are included in the text, but footnoted; those which I reject appear only in the footnotes. The other marginalia are not reproduced. Textual corrections of my own which I consider certain or highly probably are given in the text, with the manuscript readings in the notes; a few less certain corrections are proposed only in the notes. Additions to the text, supplied from parallel citations in other works, or from the demands of context, are given in oblique brackets ( ). Illegible words and blanks in the text are indicated by square brackets [ ]. I have not always followed the copyist's paragraphing, nor his understanding of pronoun antecedents; these deviations are not footnoted.

The one serious irregularity in the manuscript is in the treatment of grammatical gender. Approximately half the numbers in the text appear in the wrong gender; these have been corrected and footnoted. *Maṣdars* are almost invariably treated as masculine, regardless of their form; the few exceptions have been regularized to this pattern and noted. Dhât is also usually treated as masculine, but I have left stand the two cases where it is construed as feminine. There are many isolated cases of incorrect gender; they have been corrected and noted.

Hamza are often omitted in the manuscript (e.g., وفا for وفاء), or employed according to Persian conventions (e.g., مبتداء for مبتدأ); these are regularized without comment. The copyist often treats final-hamza verbs as final weaks, thus متكافيات for متكافآت and التجزي for التجزيء; these are also regularized, but the manuscript readings appear in the footnotes. Both التورية and التوراة appear in the manuscript, but I have used only the latter. I have retained the variants افلاطن and افلاطون, as the distinction could conceivably be significant.

mā? but an *ʿālim* trying to come to terms with philosophy; nevertheless, the terms he came to have definite connections with the Kindī tradition, and he may well have known the latter in part through the works of al-ʿĀmirī. This should be an interesting field for future research.

The Edition

The following edition is based on the only known copy of *al-Amad ʿalā al-abad,* first pointed out by Minovi, in the Istanbul manuscript Servili 179, fols. 75b-110a (72). I have worked from a microfilm of this section of the manuscript, kindly furnished to me by Professor Franz Rosenthal. The colophon to the text gives us the name of the copyist, *al-sharīf* ʿAbdullah al-Muqrī and the date of the copy, 3 Rabīʿ II, 1160 (= 14 April 1747 N.S.)). There are twenty-three lines to a page. The script is a clear *naskhī,* with vowels supplied for relatively rare words and at places of potential ambiguity. The copyist has also paragraphed the text by supplying a line over the first word of each section, as well as frequently indicating the antecedents of pronouns by placing a number over each antecedent and similarly numbering the subsequent pronouns. The copying was done in four roughly equal sections, at the end of which the word *ʿuriḍa* appears inserted in the text (fols. 5a, 94a, 103b). Corrections, usually additions, are given in the margin, marked by an incomplete ṣād ص , or occasionally by *«nuskha»* or *«nuskha ṣaḥīḥa»,* the latter possibly in a different hand. Further marginalia appear in a more fluid *taʿlīq* script; these are mostly definitions of rare words and elucidations of complex syntactical constructions, but also include a few textual conjectures, marked by *za'* ظ , and an occasional interpretative comment. One of the latter is marked *«li-muḥarririhi»,* and I suspect that despite the (not always distinct) difference in scripts, all the marginalia come from the copyist of the text.

Abū al-Ḥasan al-ʿĀmirī thought, who was one of the worst of the Islamic philosophasters at muddling philosophy, since he did not understand the intention *(gharad)* of the Ancients.» (68) I have found nothing in al-ʿĀmirī's preserved works corresponding to this reported opinion (which I do not fully understand). Ibn Sīnā's hostility here is not untypical of his attitude towards his predecessors (except al-Fārābī), and does not necessarily mean that he gained nothing from al-ʿĀmirī's works, with which he was clearly familiar. Several scholars have pointed to elements in Ibn Sīnā's thought which appear to be closer to al-Kindī than to al-Fārābī, 69 and further study of al-ʿĀmirī's works should at the least be useful in elucidating Ibn Sīnā's immediate philosophical background in Khurāsān.

After Ibn Sīnā, explicit mention of al-ʿĀmirī is rare. Although six of his works have survived to the present, all known quotations in later authors come from only one of them, *al-Amad ʿala al-abad.* Chapters 3 and 4, on the history of Greek philosophy, were quoted extensively in the *Ṣiwān al-ḥikma,* as well as paraphrased (without acknowledgement) by Sāʿid al-Andalusi (d. 462/1070) in his *Ṭabaqāt al-umam,* and from them were absorbed into later compilations by al-Shahrastānī (d. 548/1153), al-Shahazūrī (fl. 7th/13th. c.), and others, Abū al-Maʿālī, in his Persian *Bayān al-adyān* (written 485/1092), may have been drawing rather from *al-Amad ʿalā al-abad* directly; this is possibly also the case with Ibn Taymiya (d. 728/1328) and Molla Ṣadrā (d. 1050/1640). (70)

As far as I know, al-Ghazālī (d. 505/1111) never mentions al-ʿĀmirī by name; nor have I encountered any textual parallels to al-ʿĀmirī in his works. But there are a surprising number of instances where he formulates his ideas in ways strongly reminiscent of passages in al-ʿĀmirī's preserved works. (71) al-Ghazālī was not a philosopher justifying his profession to the *ʿula-*

stay there, and thus the two men wer ecolleagues.(62) Another name mentioned is an Abū Ḥātim al-Rāzī (certainly *not* the Ismāʿīli *dāʿī*), through whom al-Tawḥīdī was acquainted with al-ʿĀmirī's *Inqādh al-bashar min al-jabr wal-qadar.* (63)

The only person al-Tawḥīdī specifically calls a *tilmīdh* of al-ʿĀmirī's is Abū al-Qāsim al-Kātib, whom he also refers to as al-ʿĀmirī's *ghulām* al-Tawḥīdī saw an autograph of the *Inqādh al-bashar* in his possession, and gave Miskawayh a copy of his *Ṣafw al-sharḥ-li-Isāghūjī wa-Qatīghūriyās;* he refers to him as «our friend in al-Rayy», and gives an anecdote on his authority about the Ṣāḥib's court. Abū al-Qāsim thus stayed on in al-Rayy after al-ʿĀmirī had apparently left; nothing more is known of him.(64)

Finally, al-Kutubī and Yāqūt report that Abū al-Faraj Ibn Hindū studied «ancient books» *(kutub al-awā'il)* with al-ʿĀmirī in Nishāpūr before moving on to do the same with Ibn al-Khammār (ca. 390/1000).(65) Ibn Hindū (d. 420/1029) is a well-known figure in medicine and *adab,* and he also wrote an *Introduction to Philosophy,* which has unfortunately not been found, as well as a gnomonological collection entitled *al-Kalim al-rūḥānlya fī al-ḥikam al-Yūnāniya,* which was published in Cairo in 1900.(66)

But the big philosophical event in Khurāsān in the years following al-ʿĀmirī's death was the appearance of Ibn Sīnā. Ibn Sīna was eleven years old when al-Amiri died; five years later he was reading in the Samanid library in Bukhārā, which al-ʿĀmirī may also have used when he wrote *al-Amad ʿalā al-abad* there a decade earlier.(67) Minovi has pointed out the one known reference to al-Amirī in Ibn Sīnā's works, and it is harsh. In the *Kitāb al-Najāt* he refutes the opinion that the beings which move the spheres by being desired are bodies rather than separate Intelligences, «so that, for example, the inferior body would be like the prior, nobler body, as the ponderous *(fadm)*

tion in the universe. But it is the functional efficacy of the Promise that is stressed, rather than its literal truth-value, and al-ʿĀmirī elaborates on the argument already made in *al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām*, that the sensual delights of the Quranic paradise can serve only as a representation to the limited human intellect of the incomprehensible pleasures that await the virtuous. The «revised version» of Islamic doctrine, purged of impossibilities, now asserts indeed that there will be a Final Resurrection, when souls are returned to their bodies, but emphasizes that these bodies will be made «pure and fine», and that the pleasures of the Afterlife will be intellectual, not natural. (60) As in *al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām*, no serious attempt is then made to demonstrate the superiority of this version to others (al-ʿĀmirī's audience would not, of course, be in urgent need of this); it is merely asserted. The work then concludes with a rather baroque *ta'wīl* of the famous *ḥadīth* of the seventy-three sects.

In summary, it would appear that al-ʿĀmirī agrees with al-Kindī in conceding crucial dogmatic points to Islam, but pushes his philosophical interpretations of them as far as he can; to avoid collision, he appeals in the end to the limitations of the limitations of the human intellect, and the impossibility of grasping the *kayfiyat* of the transcendent a philosophical *bi-lā kayf*.

al-ʿĀmirī seems to have sunk into relative obscurity rather quickly after his death. We know the names of a few of his pupils, but none are major figures. al-Tawḥīdī interlaces a chapter of quotations from al-ʿĀmirī's works with comments by Abū al-Naḍr Nafīs; I have found no other information on him. (61) Eelsewhere al-Tawḥīdī mentions that the Ṣāḥib Ibn ʿAbbād (d. 385/995), successor to Abū al-Fatḥ Ibn al-ʿAmīd as wazīr in al-Rayy, obtained copies of al-ʿĀmiri's books from Abū al-Ḥasan al-Ṭabarī; al-Tabarī was the physician of Rukn al-Dawla (d. 366/976), the reigning Buwayhid *amīr* in al-Rayy during al-ʿĀmirī's

tinction between the sensible and intelligible realms, and, especially, of the ethical consequences of this distinction. Most of this material is transparently Greek, mainly Platonic and Neoplatonic; (57) al-ʿĀmirī adds examples from Islamic *praxis* and generally «Islamizes» it.

There are also two extended digressions: a discussion of miracles and magic in chapter (12) and an extraordinary application of basic concepts of geometry and physics to metaphysics and theology in chapter 14. The former probably originates from a Greek proof of immortality (from the soul's ability to act at a distance), but al-ʿĀmirī takes it as an opportunity to explain his theory of saintship, a theme also pursued elsewhere in the work. The latter is an illustration in miniature of the potential benefits of the secular sciences for religion.

A final proof of immortality is presented at the end of chapter 13 and in chapter 14. (58) The author then turns his attention to the philosophers' concept of the intelligible world, home of the soul after death (chapters 15-16), and the degrees of reward and punishment merited in the Afterlife (chapter 18). Chapter 17 interrupts with a sequence of Greek arguments against the view of the soul as a harmony, here directed against the Muʿtazilites and «a group of the physicists», rather than its original target, the Pythagoreans. (59)

In chapter 19, al-ʿĀmirī gets down to the specifics of various views on the reward and punishment in a brief doxography, which concludes with a summary of the standard Islamic position. He then submits this Islamic account to an analysis, in order, he says, to show its «possibility», that is, rationality, and its superiority to alternative versions. Chapter 19 concludes with an argument for the possibility of an end to the world, and chapter 20 attempts to show the appropriateness of the Qur'anic Promise and Threat on the basic of man's posi-

ment can only be considered a kind of «gauge» (*ʿiyār)* to help us appreciate what we cannot comprehend.(55) This answer goes a step beyond al-Kindī, who ultimately appeals to the omnipotence of God to justify bodily resurrection,(56) but only to appeal rather to the incomprehensibility of the transcendent.

Fortunately, we have in *al-Amad 'alā al-abad* a work devoted specifically to the question of the Afterlife (and containing a discussion of the temporal finitude of the world), where al-ʿĀmiri's ideas on the harmonization of philosophy and Islam are more fully worked out. The text is a kind of companion-piece to *al-iʿlām bi-manāqib al-Islām.* Like the latter, it is directed to the religious classes, and attempts to justify philosophy and show how it may complement the religious sciences. But here the focus is on a single problem, and the proportion of specifically philosophical material is greater.

In his introduction, al-ʿĀmiri says that he decided to write on the Afterlife because of the controversy and confusion which surround the topic. But since his method is going to be philosophical, he begins with four introductory chapters meant to acquaint the reader with the Greek philosophers and to show that their beliefs were orthodox to the degree possible without a revelation of their own. In the course of this discussion, he menages to point out the utility and respectable antiquity of the secular sciences, as well as their «non-foreignness» (since they in fact originated in the Middle East), and to suggest some early connections between them and the prophetic tradition.

The philosophical discussion begins in chapter 5. In the following chapters, al-ʿĀmirī presents a sequence of proofs and fragments of proofs for the immortality of the soul, to which are added discussions of the soul's faculties, of the dis-

tain general ethical principles, it is too limited to know all the specifics of the actions most beneficial to man, or the specifics of such matters as the creation of the world and the circumstances of the Afterlife. Revelation supplies these deficiencies.(52)

In areas to which the intellect does not have access, says al-ʿĀmirī, it simply does not contradict revelation. As he puts it, «It is known that between that which is established by proof and necessitated by the intellect, and that which the true religion requires, here can be neither conflict *(mudafa'a)* nor opposition *(ʿinād)*.»(53)Like al-Ghazālī a century later, he breaks down the secular sciences into their standard divisions, and absolves mathematics, physics, and logic of any inimical effects on religion. But rather than, like al-Ghazālī, isolating certain points of indubitable opposition in metaphysics between philosophy and Islam, he merely asserts that the freedom from doubt which is the proper end of metaphysics represents the highest happiness, and that it is therefore «impossible that there be any opposition *(ʿinād)* or contradiction *(mudādda)* between an enterprise whose results are of this nature and the religious sciences.» (54)

The resemblance of this point of view to that of al-Kindī is clear. Both emphasize the limitations of «human wisdom», or the human intellect, and give priority to «divine wisdom», revelation, or the religious sciences; and both deny the possibility of conflict between the demands of intellect and dogma. In al-Kindī's case this means affirming the temporal creation of the world and the resurrection of the body, and trying to justify them philosophically. Al-ʿĀmirī says nothing about the former in *al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām,* and offers only a quick summary of the latter, in which he affirms bodily resurrection, and the existence of sense-perception in the Hereafter, but adds that bodies there cannot be composed of perishable humors, and that the vivid Qur'anic descriptions of the Reward and Punish-

sophy in particular, to the religious establishment, and al-Jarīrī would not be interested in any distinctions in the means they found to do so. An investigation of the relationship between al-ʿĀmirī and the Ikhwān al-Ṣafā' would be a study in itself, and here I can only summarily say that, though both to a large extent shared a common «pool» of sources, there is nothing in al-ʿĀmirī's extant works indicating any sympathy for their general point of view. On the contrary, his attack on the Bāṭinīya is probably indicative also of his attitude towards the Ikhwān (if he knew them).

In referring to al-ʿĀmiri's books written in support of Islam, al-Jarīrī was certainly thinking of *al-Iʿlām bi-manāqib al-Islām,* which is now available in Professor Ghurāb's edition. (51) As mentioned above, the body of this work is a systematic comparison of Islam on various points with other religions, with demonstrations (seldom rigorous) of its superiority. The intended audience is clearly the religious establishment and pious middle class, and the important point being made is that philosophy not only need not be hostile to Islam, but can actually be useful in its support and defence. al-ʿĀmirī spells out his view of the relationship between the secular and religious sciences in the first chapters of the work, where he explains the virtues of both, and defends philosophy from attacks by pietists, as well as *vice versa.* He attacks a «group of philosophers» and «party of the Bāṭinīya» for claiming that the intellectual has no need of fulfilling his religious obligations except insofar as this helps him to control the masses, and that knowledge should be pursued for its own sake rather than as a guide to correct action. Because action is superior to knowledge, the religious sciences are superior to the secular sciences; they are also superior because they are based on inspiration *(waḥy),* and threfore they alone are safe from doubt. Furthermore, while the human intellect can supply us with cer-

army commander in Nīshāpūr; another he would attempt to gain favor with the masses by writing books in support *(nuṣra)* of Islam. Yet despite that he was accused of heresy *(ilḥād)*, and of (maintaining) the pre-eternity of the world, and of speaking about matter and form, time and space, and other such nonsense which was neither sent by God in His Book, nor recommended by the Prophet, nor pursued by his Community. Moreover, he used to converse intimately with every innovator, be receptive to every suspicious character, and address his speech to everyone who claimed (to have) an esoteric (meaning) for the exoteric and an exoteric for the esoteric.

But my opinion is that the authorities from whom he takes and borrows, like Aristotle, Socrates, and Plato, are a pack of infidels, who spoke in their books about «exoteric» and «esoteric» — and such (talk) is woven only by those who disparage Islam while hiding the suspicious (position) they are themselves in. 50

To some of these charges al-ʿĀmirī would certainly plead guilty. He certainly did speak of matter and form, time and space, and whether or not he believed in the pre-eternity of the world can be judged by the reader from the discussion in chapter 4 of *al-Amad ʾalā al-abad* (p. 28f.). But he attacks the Bāṭinīya (cf. pp. 7, 17, 24f. below); and there is no supporting evidence elsewhere that al-ʿĀmirī travelled as a fugitive, although anyone claiming to be a philosopher would inevitably have been subject to some hostility — from al-Jarīrī, for example.

It is also al-Jarīri's rejection of philosophy *in toto* that leads him to link al-Balkhī and al-ʿĀmirī with the Ikhwān al-Ṣafā'. They all did share, as al-Jarīrī perceived, a sense of the urgency of the need to justify pursuit of the secular sciences, and philo-

except the literal meaning *(ẓāhir)*, free of explanation *(tafsīr)*, interpretation *(ta'wīl)*, and ambiguity *(mushkil)*;» he also refused to participate in the quarrels over the relative merits of the Prophet's companions, and between Arabs and Shu'ubi's, and buttressed his neutrality in all three questions with appropriate citations from Qur'ān and *ḥadith*.(47) al-Tawḥīdī also praises the *Naẓm al-Qur'ān*, and declares that «no one else has managed to combine wisdom *(ḥikma)* and the *sharīá* as he has.» (48)

We know nothing about al-ʿĀmirī's study under al-Balkhī except the bare fact, but his inheritance of this attitude is clear. We may remember al-Tawhīdi's account, mentioned above, of hearing him discourse on the *fiqh* of wine-drinking in philosophical terms.(49) And he is linked with al-Balkhī in his attempt to harmonize philosophy and *sharīá* in an interesting discussion, also reported by al-Tawhīdī, on the Ikhwān al-Ṣafā'. The passage in question occurs in the course of a violent attack on them by the arch-conservative al-Jarīrī (ca 360/1971), who considers their own claim to have reconciled philosophy with religion to be only a trick meant to undermine the authority of the *sharīá*. After presenting a number of general arguments against the position of the Ikhwān, he adduces past cases of this «trick» *(ḥīla)* having been tried — and failing. The first is al-Balkhī, who was guilty of saying that philosophy and the *sharīá* were similar and complementary, like a mother and a wet-nurse; he was also a Zaydi Shi'ite. The second is Abū Tammām al-Naysābūrī, also called a Shi'ite, about whom nothing else is known. The third is al-ʿĀmirī :

> ...And this is exactly the same thing al-Amiri attempted. But he was constantly expelled from one place to another; his blood being sought, and his murder plotted. One time he would seek sanctuary at the court of Ibn al-ʿAmīd; another he would take refuge with the

infinity of the universe and denying the resurrection of the body, he came down unambiguously on the side of Islam.(41)

al-Balkhī seems to have attempted an even closer *rapprochement* between philosophy and Islam, although our evidence for his thought is every fragmentary. Today he is known primarily as a geographer, and only one non-geographical work of his is known to be extant; but he was a prolific writer in many fields, and in the list of over fifty of his works given by Yāqūt geography occupies only a minor position.(42) So varied were his interests that medieval authors were unsure what to call him. In the *Fihrist* he appears among the *udabā'* with the comment that «in his compositions and compilations he followed the usage of the philosophers, but, as he resembled the *udabā'* and was closest to them, I have included him in this section of the book.» (43)

al-Tha'ālibī praised al-Balkhī for his style *(al-balāgha wal-ta'līf)*; another source calls him one of the three mutakallimūn of the world (along with ʿAlī b. ʿUbayda and al-Jāḥiẓ); al-Tawḥīdī says he was known in Iraq as «the Jâhiz of Khurasan.» 44

al-Shahrastānī, on the other hand, includes al-Balkhī among the Islamic philosophers; and the titles of some of his works, as well as his relation to al-Kindī, certainly justify this appellation.(45) But at the same time, after an early flirtation with the Imāmīya, as well as what was seen as an excessive interest in astrology, he adhered to a Sunnism conservative enough to satisfy the *'ulamā'* and *fuqahā'* of the day. The *mufti* of Balkh is reported to have said, «His doctrine is sound and his belief correct; nothing can be objected to in his religion *(diyāna)*, unlike the generality of those who devote themselves to philosophy.» (46) al-Balkhi's *Kamāl al-Dīn* and *Nazm al-Qur'ān* are singled out for praise by the religious scholars. In the latter, we are told, «he kept aloof from what is said about the Qur'ān

al-ʿĀmirī valued his philosophical pedigree. In *al-Amad ala al-abad* (p. 21) he praises Abū Zayd for his erudition, but reserves his highest praise — the title «*ḥakīm*» — for al-Kindī. Even if we cannot speak of a «school» of al-Kindī in any institutional sense, there certainly existed a consciously maintained Kindī tradition for over a century after the philosopher's death. (40) And there is abundant evidence in al-ʿĀmirī's preserved works, besides his interest in comparative religion, for his adherence to a Kindian *madhhab*. This extends from specifics such as his positive attitude towards astrology and rejection of alchemy, to the general shape and texture of his Neoplatonic system, which, like al-Kindi's, betrays strong influences from Proclus, as well as from Philoponus. (The association of a hierarchy of Intelligences with the spheres, known from al-Fārābī and Ibn Sînâ, is absent in al-ʿĀmirī as in al-Kindī.) al-ʿĀmirī's vocabulary and style reflect the standardization of philosophical language which had been achieved since al-Kindi's time, but he seems to follow al-Kindī's penchant for staying close to his sources, and this results in occasional anachronisms.

But al-ʿĀmirī's most important link to al-Kindī is in his attitude towards Islam, and towards the crucial problem of reason and revelation. It is well known that al-Kindī was on this question relatively «conservative» (relative, that is, to al-Fārābī and Ibn Sīnā, whom scholars seem to have chosen, not entirely justifiably, as the standard representatives of mainstream Islamic philosophy). al-Kindī made a distinction between «human knowledge», acquired through effort, and a higher «divine knowledge», represented by revelation, and in principle he refused to recognize any conflict between the two. Where in fact the philosophical tradition notoriously clashed with Islam, as it did for example in maintaining the temporal

Saʿāda wal-isʿād has been thoroughly studied.(34) In particular, the identification of the Ḥakīm al-Islām and al-ʿĀrif, both quoted in *al-Saʿāda wal-isʿād,* might provide evidence on its authorship.

If *al-Saʿāda wal-isʿād* is al-ʿĀmirī's, then so must be the *Minhāj-al-dīn,* which al-Kalābādhī attributes to Abū al-Ḥasan b. abī Dharr, and from which he quotes a verse by al-Shiblī. al-Kalābādhī also gives an exegesis of a *ḥadīth qudsī* by Ibn abī Dharr.(35) If it is al-ʿĀmirī's, this work might be identical to *al-Nusk al-ʿaqlī wal-taṣawwuf al-millī,* or else an early work omitted, like *al-Saʿāda wal-isʿād,* from the list in *al-Amad ʿalā al-abad.*

al-ʿĀmirī and Philosophy.

The most striking fact about al-ʿĀmirī's list of his works is how many of them deal with religious topics. The first four are specifically on religion; the next one apparently dealt with ethics; then follow two on the important *kalām* topic of predestination. Al-ʿĀmirī's concern with religion extended beyond Islam. *al-I'lām bi-manāqib al-Islām* is largely a programmatic comparison of Islām with Judaism, Sabianism, Christianity, Zoroastrianism, and polytheism, and there were apparently further discussions of these religions in both *al-Ibāna ʿan ʿilal al-diyāna* and *al-Irshād li-taṣḥīḥ al-iʿtiqād.*(36) al-ʿĀmirī probably inherited this interest in comparative religion from his *shaykh* Abū Zayd al-Balkhī, who wrote a work entitled *Sharāiʿ al-adyān;*(37) and al-Balkhī may in turn have being following the lead of his own teacher, al-Kindī. We know that al-Kindī wrote refutations of the Manichaeans and Dualists, and according to the *Fihrist* he was also the direct source for the epistle on the Sabians by his pupil Aḥmad b. al-Ṭayyib al-Sarakhsī (d. 286/899).(38) Another sometime pupil of al-Kindī's and compatriot of Abū Zayd's, Abū Maʿshar al-Balkhī (d. 272/886), wrote a history of the temples of the world.(39)

text, which he says come from a copy made about the turn of the century, when the manuscript was still in Egypt. One of these contains the invocation to the work, with the author's full name. In the published text this is Abû al-Ḥasan Muḥammad b. Yûsuf ḥabī Dharr, but a gloss gives the original reading (and this must mean the manuscript) as Abū al-Ḥusayn Yûsuf b. abī Dharr. «al-Ḥusayn» can easily be corrected to «al-Ḥasan» to agree with the shorter citation of the name in the body of the text, but the displacement of the *ibn* is more difficult.

I have found no strict parallels in text between *al-Sa'âda wal-is'âd* and al-ʿĀmirī's extant works. Miskawayh's anthology of quotations from al-ʿĀmirī has one verbatim parallel to *al-Sa'āda wal-is'âd;* but this is in fact a famous definition from Aristotle.(32) The context of this definition is also very similar in meaning in the two cases, but the actual wording is quite different. Of possible significance is the fact that the mysterious al-ʿĀrif quoted four times in *al-Sa'âda wal-is'âd* is also quoted by al-ʿĀmirī *apud* Miskawayh.

In general, a strong interest in Greek ethics, particularly the *Nicomachean Ethics,* and abundant use of both Plato and Aristotle, with a late-Neoplatonic coloration, are characteristic of both al-ʿĀmirī and *al-Sa'âda wal-Is'ād.* On the other hand, *al-Sa'āda wal-is'ād* lacks al-ʿĀmiri's characteristic catch-phrases, but this means very little, given the doxographical nature of the work.

Much of this evidence makes tolerable sense if we suppose, as Rosenthal has suggested,(33) that *al-Sa'āda wal-is'ād* is a very early work of al-ʿĀmirī's. Arberry's identification of the «recent philosophaster» *(ba'ḍ al-ḥadath min al-mutafalisifīn),* mentioned in the text, with al-Fārābī would be in harmony with this, especially as al-ʿĀmirī never mentions al-Fārābī by name in his extant writings. The Yūsuf b. abī Dharr remains a problem, however, and perhaps the question should be left open until *al-*

Finally, a number of recent scholars have assigned to al-'Āmirī the *Kitâb al-Sa'âda wal-is'âd fi al-sîra al-insânîya.* Some clarification of the history of scholarship on this work should perhaps be made here. The manuscript, which is now in the Chester Beatty collection, was first described by Muḥammad Kurd 'Alī in 1929.(28) It is incomplete at both ends and has two internal gaps. The title is given several times in headings of subsections, one of which also gives the author as Abû al-Ḥasan b. abî Dharr.(29) In form the work is a doxography on ethics and politics, with quotations from Greek, Persian, and Islamic authors, bridged by comments and interpretations either given in first person or attributed to Abû al-Ḥasan. The longest quotations come from Plato (especially the *Republic)* and Aristotle (especially the *Nicomachean Ethics).*

No biographical information on Abû al-Hasan b. abî Dharr has been found. Arberry, however, pointed out that no author later than the early fourth-/tenth century is quoted in the text. The quotations from such sources as the *Khuday Name* and *the Jâvīdān Kherad* suggested to him a Persian milieu where a notable library might include the very broad collection of sources appearing in the work — for example, the Samanid court.(30) Minovi then identified the author as al-'Āmirī, without, however, indicating that he was the first to do so or presenting an explicit argument for the attribution. The theory is clearly lent support, however, by the fact that al-'Āmirī's master, Abū Zayd al-Balkhî, and al-Balkhî's master, al-Kindî, are both quoted in *al-Sa'āda wal-is'ād* several times.(31)

Minovi then published the text — in the form, however, of a facsimile of a copy he had himself made from the manuscript. He did not retain the original pagination (as is clear from references in the article by Kurd 'Alī), nor is it clear which marginal corrections are due to him, and which are original to the manuscript. Furthermore, he has added two folios to the

with the single exception of *al-Nusk al-àqlî wal-tasawwuf al-millî*.(24)

We have no clear evidence for the identity of any of the *rasâ'il* or works in Persian to which al-'Âmirî refers. Three of the commentaries may, however, be identified :

Sharḥ kitâb al-burhân li-Arisṭaṭâlîs, referred to twice in *al-Ibṣār wal-mubṣar* (pp. 3, 12).

Sharḥ kitâb al-nafs li-Arisṭaṭâlîs, referred to once in *al-Ibṣâr wal-mubṣar* (p. 5).

Commentary on Aristotle's *Categories*. M. Türker has recently published a text entitled *Tafsîr ma'ânî alfâẓ Arisṭuṭâlîs fi kitâb al-maqûlât*, epitomized by a certain al-Wāhibī.(25) The work presents interpretations of selected passages from the *Categories*, attributed to a large number of commentators both Greek and Arabic. The latter include al-Fârâbî, Abû Ja'far al-Khâzin, Abû Sulaymân al-Sijistânî, and others, but the latest and most often cited author is al-'Âmirî. The comments attributed to him certainly go back to a full commentary on the *Categories*, which is presumably the source also for al-Tawḥīdi's quotation of al-'Âmirî's definition of the Greek word *qatighuriyus* (katyjopla(s) .(26)

Also missing from the list in *al-A mad 'alā al-abad*, but perhaps to be considered a «short treatise», is the *Fusûl fi al-ma'âlim al-ilâhiya*, preserved in the Istanbul manuscript Es'ad Efendi 1933 (fols. 110a-120b). The manuscript is undated, and there is no colophon. The author's name appears clearly at the beginning, as Abû al-Hasan Muḥammad b. Yûsuf al-'Âmirî; both the style and the content of the work confirm its authorship.(27)

Of al-ʿÂmirî's family origins we know nothing. His *nisba* may be from an Arab tribe, but it could also come from a recent ancestor named ʿĀmir. He is often called a Nîshāpûrî in the secondary literature, but this is not justified by the sources. From a chance reference in Yâqût's *Buldân*, we can infer that he was married and had at least one child: Yâqût's example of a person named from the village of Khashīndīza (near Nasaf, in Transoxania) is Ismāʿīl b. Muhrān al-Khashīndīzî, the son-in-law *(khatan)* of Abû al-Ḥasan al-ʿĀmirī.(22)

The Works of al-ʿĀmirî

We are fortunate in possessing in *al-Amad ʿalā al-abad* a list from al-ʿÂmirî himself of his major works.(23) Since *al-Amad ʿalā al-abad* was written only six years before the author's death, this list is probably fairly comprehensive, although it does not include short treatises *(rasâʾil wajîza)*, commentaries, or works in Persian. Of the seventeen works listed, four are known to be extant. These are :

al-Iʿlâm bi-manâqib al-Islâm, MS Istanbul, Râġib Pasha 1464 (dated 525 h.), fols. la-28a; ed. Ahmad ʿAbd al-Ḥamīd Ghurâb, Cairo, 1387/1967.

Inqādh al-bashar min al-jabr wal-qadar, MS Princeton 2163 (393B) (dated 592 h.), pp. 26-76.

al-Taqrîr li-awjuh al-taqdîr, MS Princeton 2163 (393B), pp. 1-25.

al-Ibṣâr wal-mubṣar, MS Cairo, Taymuriyya *ḥikma* 98, pp. 1-22.

Of the remaining thirteen, nine are referred to by al-ʿĀmirī elsewhere in his preserved works; four are otherwise unknown. Later authors attribute to al-ʿĀmirî no titles not included in this list; all references, in fact, are to the five preserved works,

al-'Āmirī was understandably embittered by indignities such as this. On his return to Khurasan, he reported that the Iraqis were elegant on the surface, but gross and hypocritical underneath, and disdainful of non-Iraqis generally and Khurasanis in particular. The best thing for a man, he maintained, is to be an Easterner in substance and an Iraqi in form; he thereby combines the solidity of the Khurasani with the elegance of the Iraqi, avoiding the uncouthness of the former and the frivolity of the latter. (17)

It seems unlikely that al-'Āmirī retained the favor of Abû al-Fatḥ after his Baghdad experiences. We do not know if he accompanied the wazir back to al-Rayy in 365/975; Abû al-Fatḥ was murdered a year later. In any case, al-'Āmirī was back in the Nishāpûr area by about 370/980.(18) The only information we have for his later years is the little that can be gleaned from his own extant works. He seems to have formed (or possibly revived) connections with the Samanid court in Bukhārā. (18a) His *al-Taqrīr li-awjūh al-taqdīr* must have been written soon after his return from the West, for it is dedicated to Abû al-Ḥusayn 'Abdullah (text: 'Ubaydullah) b. Aḥmad, who can be identified as Abû al-Ḥusayn al-'Utbī, wazir in Bukhārā to the Samanid Nūḥ II from 367/977 to about 372/982. (19) (This is the same man to whom Abû 'Abdullah Muḥammad b. Aḥmad al-Khwārazmī dedicated his *Mafātīḥ al-'ulûm*.(20) *al-Amad 'alā al-abad,* which has no dedication, was, according to its colophon, completed in Bukhārā in 375/985. Finally, *al-I'lām bi-manāqib al-Islâm* is dedicated to «Abû Naṣr», who is called *«al-shaykh al-fāḍil»* and *«al-shaykh al-ra'īs»*. This is probably either Abû Naṣr al-'Utbī, maternal uncle of the historian of the same name, kinsman to the wazir, and himself *ṣāḥib al-barīd* in Nishāpûr in 372/982; or Abû Naṣr Aḥmad b. 'Ali al-Mīkālī, the *ra'īs* of Nīshapur, a man praised for his learning by the historian al-'Utbī, the *adīb* al-Tha 'âlibī, and others(21). As stated above, al-'Āmirī died in Nīshāpūr in 381/992.

arriving in al-Rayy, although possibly true, is unsupported in other sources. (11a) Al-Tawhīdī says he met al-ʿĀmirî twice in Baghdad, in 360/970 and again in 364/974. (12) Since Ibn al-ʿAmîd died in 360/970, the first of these visits must have been from al-Rayy — perhaps in fact subsequent to the wazir's death. On this occasion, al-Tawḥīdī mentions only that he saw al-ʿĀmirī discoursing on the permissibility of wine-drinking in a gathering of *fuqaha,* and was charmed by his manner of discussing fiqh in philosophical terms. (13)

From Baghdad al-ʿĀmirî probably returned to al-Rayy, where Ibn al-ʿAmîd had been succeeded by his son Abū al-Fatḥ Dhu al-Kifâyatayn (d. 366/976). At any rate, when Abû al-Fatḥ was sent to Baghdad four years later, al-ʿĀmirî was in his company. The visiting wazir held salons for the various leading lights of the city, assigning different nights to *fuqahâ,' udabâ,' mutakallimûn,* and *mutafalsifûn.* al-Tawhīdī reports being personally impressed by al-ʿĀmiri's exchanges with the Baghdadi philosophers, but the latter did not share his enthusiasm; they gave al-ʿĀmirî a very cold reception, and al-Tawḥīdī castigates his friends for their bad manners and their parochial hostility to anyone not from the capital. (14) Elsewhere, however, he explains al-ʿĀmiri's unpopularity as due to his own harsh manner and lack of polish. (15) The one illustration al-Tawḥīdī gives of this friction is an account of al-ʿĀmiri's encounter with Abū Saʿid al-Sīrāfī (d. 368/979), the leading grammarian of the day, in one of Abû al-Fatḥ's salons. Al-ʿĀmirî asked the great man about the nature of the «bi» in the *basmala;* insulted by the triviality of the question, Abû Saʿid replied with a witty, and withering, verse on the superiority of silence to foolish talk. Abû al-Fatḥ immediately capped this with other verses to the same effect. Abû Saʿid later told al-Tawḥīdī that this encounter was even more acrimonious than his earlier celebrated debate with Abû Bishr Matta b. Yûnus (d. 328/940). (16)

this man, who appeared out of nowhere, approached him with the grossest flattery, saying he had come to him from Khurasan to study the science of mechanics. Ibn al-ʿAmīd responded, equally fulsomely, that he was as much in need of studying metaphysics with al-ʿĀmirī as was the latter in need of him for mechanics. According to al-Tawḥīdī, neither knew anything of either science.(9) By contrast, Miskawayh's own account of al-ʿĀmiri's arrival at court occurs in a long encomium of the wazir:

> ...As for logic and the philosophical sciences, especially metaphysics, no one in his day dared claim (any knowledge of) them in his presence, except as a student hoping to benefit from him, not as a scholar. I saw Abû al-Ḥasan al-ʿĀmirī in his presence — he had arrived from Khurasan, having gone to Baghdad and returned, in his own view, a complete philosopher, and he had grown old writing commentaries on the books of Aristotle. But when he discovered the extent of the master's knowledge of the sciences, his quick mind, and his good memory, he knelt before him and resumed his studies with him; having considered himself someone to be learned from, he now studied with him a number of abstruse (mughtaliqa) books...(10)

Both of these accounts have reasons for belittling al-ʿĀmirī's abilities, but they do give us an idea of the cordiality of his relations with Ibn al-ʿAmīd. This would have given him access to the wazir's library (where he must have dealt with Miskawayh professionally in any case), as well as an introduction to other scholars at the court. One of these, the astronomer Abû Jaʿfar al-Khāzin (ca. 340/951), had been an associate of al-ʿĀmirī's master al-Balkhī; perhaps he had something to do with al-ʿĀmiri's arrival in al-Rayy.(11)

Miskawayh's assertion that al-ʿĀmirī was in Baghdad before

Khurâsân and spent most of his life there,(4) but extant Khurasani sources tell us little about him. He was not given an entry in the *Ta'rīkh Naysâbûr* by Ibn al-Bayyi' al-Ḥâkim al-Naysâbûrî (d. 405/1014), and it is only by a lucky chance that al-Ḥākim preserves for us the date of his death. In his biography of the famous Qur'an reader Abû Bakr Aḥmad b. al-Ḥasan b. Muhrān, he remarks that both Abû Bakr and al-'Āmirî died in Nishapur on the same day, 27 Shawwāl 381 (6 January 992). He adds that Abû Bakr appeared to a friend on the night he was buried, and, being asked how he fared, replied that God had set al-'Āmirî before him and said «This is your ransom from the fire.»(5) Since we know from *al-Amad 'alā al-abad* itself that al-'Āmirî studied under the famous Abû Zayd al-Balkhī (d. 322/934),(6) he must have lived to a good age. But besides this discipleship to al-Balkhī, we know nothing of his early years.

al-'Āmirî did spend a number of years (ca. 350-365/96/-976) in the West, in al-Rayy and Baghdad, and about this period of his life, thanks largely to al-Tawḥîdî, we are somewhat better informed.(7) in his *Kitâb al-'Imtā wal-muānasa,* al-Tawḥīdī speaks regretfully of Miskawayh's failure to take advantage of the opportunity to benefit from his association with various phiolosophers during his stay in al-Rayy as librarian to the wazir abū al-Faḍl Ibn al-'Amīd (d. 360/970); for example, he did not «take a single word from» al-'Āmirī, although the latter resided in al-Rayy for five years together.(8) We know that al-'Āmirî was in fact patronized by Ibn al-'Amīd, but unfortunately our only sources on their relationship — al-Tawḥīdī and Miskayah — are both highly tendentious. al-Tawḥīdī, in *his Akhlâq al-Wazīrayn,* which is an attack on Ibn al-'Amīd's and on al-Ṣâḥib Ibn 'Abbâd (d. 385/995), disparages Ibn al-'Amīd's reputation as a generous patron of culture by examining his protégés one by one. Miskawayh(for example, was not a protégé but an employee — at a pittance, at that. True, the wazir did give al-'Āmirî «a little bit», but that was only because

shorter treatises, were published by 'Abd al-Raḥman Badawî in Tehran in 1974.(2) But much material remains in manuscript. And the Baghdadi orientation of al-Tawḥīdī has distracted scholars from the philosophical activity in Iran, especially eastern Iran, in this period, despite the fact that it constitutes the immediate background for Ibn Sînâ.

According to al-Tawḥīdī, the leading philosopher in Khurâsân in his day was Abū al-Ḥassan al'-Āmirī, with whom he became acquainted during two visits by the latter to Baghdad. There are at least six works by al-'Āmirī extant in manuscript, but until now only one of these, *al-I'lām bi-manâqib al-Islâm,* has been published.(3) The text edited here, *al-Amad 'alā al-abad,* was his most influential work. In its attempt to give a philosophical account of the immortality of the soul and the conditions of the Afterlife, it both illustrates the breadth of al-'Âmirî's knowledge of Greek sources and elucidates his particular approach to the problem of reconciling philosophy and revealed religion. The long historical discussion of the Greek philosophers prefacing the work, which was later incorporated into the *Ṣiwân al-ḥikma* and from there much copied, represents an important strand in the transmission of the Greek doxographical tradition into Arabic. I hope that publication of this edition will stimulate increased scholarly interest in an important and unjustly neglected figure in the Islamic philosophical tradition.

Because I am preparing a full-length study of *Al-Amad 'alā al-abad* in English, I will restrict this introduction to a sketch of the life and works of the author, and some comments on his general philosophical stance, without attempting a detailed analysis of the text itself.

The Author

Abû al-Ḥasan Muḥammad b. Yûsuf al-'Âmirî was born in

INTRODUCTION

The history of philosophy in the early centuries of Islam is still very imperfectly known. Modern scholarship has tended to concentrate on the major figures, al-Kindî (d. ca. 261/873), al-Fârâbî (d. 339/950), and Ibn Sînâ (d. 428/1037, and on the translation activities which made fundamental Greek works accessible to users of Arabic. But the more general lines of development of philosophical thought are by no means clear. For the fourth/tenth century, in particular, the massive impact of Ibn Sînâ has had a distortive effect on both the preservation of the tradition and the views of modern scholarship. Because Ibn Sînâ had little use for any of his predecessors except al-Fârâbî, the works of other fourth/tenth-century philosophers have largely perished, and only in recent decades have scholars begun to exploit what materials remain, and to appreciate the importance of a number of thinkers who were perhaps more characteristic of the period than was the somewhat peripheral al-Fârâbî.

The publication of the works of al-Tawḥîdî (d. 414/1023), with their vivid sketches of the philosophical circles and salons of Buwayhid Baghdad, has stimulated interest in such major figures as Miskawayh (d. 421/1030) and Abû Sulaymân al-Sijistânî (d. ca. 390/1000). Most of Miskawayh's extant works have now been published, and have been the subject of a number of studies by Moḥammed Arkoun and others.(1) Abû Sulaymân's *Siwān al-ḥikma,* preserved in epitome, as well as three of his

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân :

Kitâb al - Taḥsîl Persian Translation entitled *Jâm - i - Jahân Numâ,* ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazûh (In Preparation).

XVI Ibn - i Miskawayh : (932 - 1030).

Jâvîdân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shushtarî, edited by B. Thrivatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Moḥaghegh

Bîst Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zurûzî (ob. 1841).

Anwâr - i Jaliyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (1976).

XIX A. Jâmî, (1414 - 1492).

al - Durrat - al Fâkhırah, edited with an English introduction by N. Heer, (under print).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506).

Dîwân, edited by B. Zanjânî, with an English introduction by N. Ansârî (Tehran, 1978).

XXI Nâsir - i Khursav (1004-1091).

Diwân, edited by M. Mohaghegh and M. Minawî (Tehran, 1978).

XXII A. M. Al-Amirî al-Nîshâbûrî (ob. 992).

Al-Amad ʿalâ al-abad, edited with English Introduction by Everet K. Rowson (Beirut, 1979).

VI N. Râzî (Pl. 13th century) :

Marmûzât - i Asadî dar Mazmûrât - i Dawûdî

Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafî'î Kadkanî, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631) :

al - Qabasât

Vol. I : Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dîbâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX Henry Corbin Festschrift

Edited by Seyyed Hussein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H., Sabzawârî :

Sharḥ - i Ghurar al - Farâ'id or Sharḥ-i Manzûmah

Part One «Metaphysics» Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu :

An Outline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtiyânî's Commentary on Sabzawârî's *Sharh - i Ghurar al - Farâ'id* (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd :

al - Qabasât

Vol. II : Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izustu, M. Mohaghegh, A Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In Preparation).

XIII A. Badawî :

Aflâtûn fi al - Islâm : Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh :

Fîlasûf - i - Rayy Muhammad Ibn - i - Zakariyyâ - i - Râzî (Tehran, 1974).

WISDOM OF PERSIA

General Editors : M. Mohaghegh and C. J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797 - 1878).

Sharḥ - i Ghurar al - Farâ'id or Sharḥ - i Manzûmah

Part One : «Metaphysics», Arabic text and commentaries, edited with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Moḥaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtîyânî (1888 - 1952).

Ta'liqah bar Sharḥ - i Manzûmah («Commentary on Sabzawârî's *Sharh - i Manzûmah»)*

Vol. I : Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Moḥaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî

Ta'liqah bar Sharḥ - i Manzûmah

Vol. II : Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Moḥághegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* Edited by M. Moḥaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242 - 1314) :

Kâshif al - Asrâr

Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (ready to appear).

XXII

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies
McGill University, Tehran Branch

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH **CHARLES J. ADAMS**

Professor at Tehran University,
Professor at McGill University, Canada
Research Associate at McGill University
Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies, McGill University
Tehran Branch P.O. Box 14/1133

McGILL UNIVERSITY, MONTREAL, CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration

With

Tehran University

AL-AMAD ALA AL-ABAD

By

Abū al-Ḥasan Muḥammad ibn Yûsuf

Al-ʿĀmirî Al-Nîshâbûrî

(D. 992 A.D.)

edited by

E. K. ROWSON

Dar al-Kindi, Beirut

1979

McGILL UNIVERSITY, MONTREAL, CANADA
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH

In Collaboration

With

Tehran University

AL-AMAD ALA AL-ABAD

By

Abu al-Hasan Muhammad ibn Yûsuf

Al-Amirî Al-Nîshâbûrî

(D. 992 A.D.)

edited by

E. K. ROWSON

Dar al-Kindi, Beirut

1979